هذا كتاب تلخيص التجريد لعمدة المريد
شرح جوهرة التوحيد لمولانا
العالم العلامة الشيخ إبراهيم
اللقاني بلغه الله الأماني
في دار التهاني بمحمد
وآله الأمين وصلى الله
على سيدنا محمد
[redacted] الدرجه
[redacted]
وسلم

١

سئل الشيخ العلامة أحمد بن زكريا
هل المؤمنون إذا رأوا ربهم
الحمد يتخيلونه بعد الرؤية
جميعا عنها أم لا فأجاب
التخيلات مما في الخيال مثال والله
لامتثاله الشيخ من حاشية على الكبرى
للشيخ السنوسي

[redacted]



للعلامة الناظم على جوهرته ثلاث شروح الكبرى
عمدة المريد وهذا الوسط تلخيص التجريد والصغرى
هداية المريد

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه الكريم وانا [illegible]
احمد الله واشكره واتوب اليه واستغفره واساله التوفيق
لما يقدره واستمد احسانه واستمطره واتوسل اليه
براس العارفين وسيد المرسلين وسند الضعفاء والعاجزين
ان يصلي ويسلم عليه الى يوم الدين وعلى اله واصحابه واهل
طاعته اجمعين وان يحفظ على ايماني وان يصلح لي من ذريتي
واخواني اما بعد فيقول العبد الفقير الحقير ابراهيم
اللقاني المالكي معدن العجز والتقصير قد كنت علقت على
منظومتي الملقبة بجوهرة التوحيد في العقائد شرحا واسع
الاطراف مشرفا على الاحاطة بفن العقائد غاية الاشراف
وسميته بعمدة المريد لجوهرة التوحيد فاذا الهمم عنه
متقاعدة وقرائح اكثر الطلاب عن الوصول اليه جامدة
فعزمت على تلخيص لطيف وانموذج له شريف يكون معونة
للطلاب ووسيلة للزلفى يوم الحساب فعارضتني الشواغل
والامراض وترادفت على احوال العلل والاعراض ولم ازل
في مقام التردد لما اراه من فتور الطالبين ورضاهم باتباع المقلدين
حتى استوى عندهم الشك واليقين وصار عندهم غالب اهل
العصر لغير حق مجتهدين فبينا انا على تلك الحال اقدم رجلا
واوخر اخرى ولا استطيع المجال اذ ورد علينا كتاب اخينا في الله
تعالى شيخ الطريقة والحقيقة استاذ اهل السلوك ذي العروة الوثيقه
الوثقى سيدي الشيخ محمد المعروف بقاضي زاده البالكسري
جعل الله التقوى زاده وفيه اني ارسلت اليكم قرطاسا وقلما
ومدادا هدية مني اليكم لتاكيد المحبة حشرنا الله في زمرة المتحابين
في الله انتهى فتضمنت منه اشارة الاذن والتوكيد وامر السادة يجب
امتثاله على العبيد فبحمد الله اجمعت القصد الذي كان رغبته الي

امه في نفع عباده وسائر الاخوان بشرح لا يقصر عن افادة المبتدي ولا
٢ ينحط عن تذكير المنتهي سميته بتلخيص التجريد لعمدة المريد شرح جوهرة
التوحيد طويت فيه الانقال والعبارات وعدلت فيه غالبا عن الرمز
والاشارات حرصا على عموم الانتفاع ورغبت في انتشار العقائد
الصحيحة في جميع البقاع ومن رام المزيد فعليه باصله عمدة المريد
وها انا ذا اشرع في المقصود بعون الملك المعبود فاقول افتتح كتابه
ب بسم الله الرحمن الرحيم اقتداء بالكتاب الكريم وعملا بقول النبي المعظم
عليه افضل الصلاة واتم التسليم كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله
فهو ابتر وفي رواية اقطع وفي اخرى اجذم ومعنى الجميع انه ناقص معنى
وان تم حسا ويقدر عامل الجار والمجرور فعلا لاصالته في العمل ومن
مادة التاليف لدلالة المقام عليه والشمول ويؤخر لافادة الحصر
والاهتمام ردا على عبدة الاصنام والاسم عند البصريين مشتق من
السمو وهو العلو لانه اشارة لمسماه واظهار له بعد خفائه وعند
الكوفيين من الوسم بمعنى العلامة اذ هو علامة دالة على مسماه
والمختار الاول وعليه فهو من الاسماء التي حذفت اعجازها لكثرة
الاستعمال وبنيت اوائلها على السكون وادخل عليها مبتدا
بها همزة الوصل توصلا للنطق بالساكن فوزنه قبل التغيير فعل
وبعده افع ودليله اسماء واسام وسمي وسميت ومجيء سمي
كهدى وعلى الثاني فهو من الاسماء التي حذفت فاؤها وعوض
عنها همزة الوصل فوزنه قبل التغيير فعل وبعده اعل ورجح
بقلة الاعلال ورد بلزوم اطراد القلب وهو بعيد والباء للاستعانة
او للملابسة والاضافة للعموم والله اصله الاله حذفت همزته وعوض
عنها حرف التعريف وادغم ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق
للعالم المستحق للعبودية وجميع المحامد والصواب انه عربي كما هو
مذهب الاكثرين خلافا للبلخي من المعتزلة حيث زعم انه معرب

قوله ودليله
اسماء المختار [illegible]

فقيل عربي الاصل وقيل سرياني واكثر اهل العلم كما قال السهيلي
وغيره انه الاسم الاعظم واختار النووي انه الحي القيوم والرحمن
الرحيم صفتان مشبهتان دالان على المبالغة في الرحمة وهي لغة
رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان لكن هنا
باعتبار الغاية لا باعتبار المبدأ لاستحالته عليه تعالى
وفي كونها صفة ذاتية او فعلية قولان فهي ارادة الاحسان
او نفسه ثم الصفة المشبهة تصاغ من اللازم ومن المتعدي
بعد تحويله اليه او بعد تنزيله منزلته ومن قاعدة ان
زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ان سلم اطرادها مع
اتحاد النوع يقتضي ان في الرحمن من المبالغة ما ليس في
الرحيم وهو كذلك لكن لا على نمط واحد بل تارة باعتبار
الكمية نحو يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة لعموم رحمة الدنيا
وخصوص رحمة الاخرة بالمومن وتارة باعتبار الكيفية
نحو يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية
كلها جسام واما الدنيوية فمنها الجليل ومنها الدقيق
وقدم الله عليهما تقديما لما يدل على الذات على ما يدل
على الصفات كما قدم الرحمن على الرحيم لتقدم رحمة الدنيا
ولاختصاصه به تعالى ولانه ابلغ فيكون الرحيم له كالتتمة
والرديف على ان ابن هشام قال والحق قول الاعلم وابن مالك
انه ليس بصفة بل علم قال وبهذا لا يتوجه السوال ويبنى
على علميته انه في البسملة ونحوها بدل لا نعت وان الرحيم
بعده نعت له لا نعت لاسم الله تعالى اذ لا يتقدم البدل على
النعت ومما يوضح انه غير صفة مجيئه كثيرا غير تابع نحو الرحمن
علم القران قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن واذا قيل لهم اسجدوا

للرحمن

للرحمن قالوا وما الرحمن انتهى قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري
قلت لا يمنع علميته اعتبار وصفيته الاصلية فيجوز
كونه نعتا باعتبارها واما مجيئه غير تابع فلا يدل على عدم اعتبارها
لان الموصوف اذا علم جاز حذفه وبقاء صفته كقوله تعالى ومن الناس
والدواب والانعام مختلف الوانه اي نوع مختلف الوانه انتهى
وتخصيص البسملة بهذه الاسماء للاشعار العارف بان المستحق
لان يستعان به في مجامع الامور هو المعبود الحقيقي الذي هو مولى
النعم كلها عاجلها واجلها دقيقها وجليلها فلا يستحيي من طلب
دقيقها على ما هو المعروف في سؤال العظام مبالغة منه تعالى في
الاحسان والكرم واللطف بالانسان تنبيهات الاول
قال القشيري اسماؤه تعالى الف اسم ثلثمائة في التوراة وثلثمائة
في الزبور وثلثمائة في الانجيل وتسعة وتسعون في القران وواحد
في صحف ابراهيم انتهى الثاني لا يقال هذه المنظومة
شعر وقد نص الشعبي والزهري على انه لا يكتب في الشعر
بسم الله الرحمن الرحيم لانا نقول نص سعيد بن جبير على جواز
ذلك وتابعه على ذلك الجمهور قال الخطيب وهو المختار وقال
بعض العلماء ومحل الخلاف في غير الشعر المحتوي على علم او وعظ والا
فلا شك في دخوله في كتب العلم المطلوب افتتاحها بذلك كما ان
محله ايضا الشعر غير المحرم والمكروه فان التسمية لا تجوز فيهما
الثالث حكى صاحب الاستغناء في شرح اسماء الله الحسنى عن
شيخه ابي بكر التونسي انه قال اجمع علماء كل ملة على ان الله تعالى
افتتح كل كتاب له ببسم الله الرحمن الرحيم الرابع قال سيدي
يوسف بن عمر البسملة من كلمات الله تعالى قيل انزلت على
ادم وكانت سبب توبته حين اكل من الشجرة ثم رفعت فانزلت
بعده على نوح ثم رفعت فانزلت بعده على ابراهيم ثم رفعت
فانزلت بعده على موسى ثم رفعت فانزلت بعده على سليمان
ثم رفعت فانزلت بعده على عيسى ثم رفعت فانزلت بعده على

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وقيل لم تزل بل لم تزل تنتقل
من نبي الى نبي انتهى الحمد لغة الثناء باللسان على الفعل
الجميل الاختياري على جهة التعظيم سواء كان في مقابلة نعمة ام لا
فدخل في الثناء الحمد وغيره كالمدح وخرج باللسان الثناء بغيره
كالحمد النفسي ان خص التعريف بالحمد اللفظي والا كان جريا
على الغالب وبالجميل ولو عند المحمود فقط بزعم الحامد الثناء على
غير الجميل كذلك وبالاختياري المدح فانه يعم الاختياري وغيره
تقول مدحت اللؤلؤة على حسنها ومدحت زيدا على رشاقة قده
دون حمدتهما ومن قال انه مرادف للحمد يرده له في شرطه
المذكور زعم ان الاول من هذين من الثاني خطأ وما لم
يدل انه على فعل اختياري وعليه فقيد الاختياري بيان للماهية
لا للاحتراز وعلى جهة التعظيم مخرج لما كان على جهة الاستهزاء
والسخرية نحو ذق انك انت العزيز الكريم ولا شك في تناوله للظاهر
والباطن اذ لو تجرد الثناء المذكور عن مطابقة الاعتقاد او خالفته
افعال الجوارح لم يكن حمدا بل تهكم او تمليح وهذا لا يقتضي ركنية
افعال الجوارح والجنان للمعرف لانهما اعتبرا شرطين لا شطرين
واعترض على قيد الفعل والاختيار بانه يلزم ان لا يكون وصفه
تعالى بصفاته الذاتية حمدا له فلا يتناوله التعريف وليس كذلك
واجيب بانه يتناوله تبعا وبانها مختارة له بمعنى ان ذاته
اقتضت الوجود لها على ما هي عليه فنزلت لذلك الاقتضاء
منزلة افعال اختيارية وبانها منشأ الافعال اختيارية
فالحمد عليها باعتبارها الافعال الاختيارية فالمحمود عليه
اختياري مآلا واما الحمد عرفا فليس هو عبارة عن قول
القائل الحمد لله بل هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما
وذلك الفعل اما فعل القلب اعني اعتقاد اتصافه تعالى
بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر ما يدل على
ذلك

ذلك الاتصاف او فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال تدل
على ذلك والشكر لغة هو الحمد عرفا واما الشكر عرفا فهو صرف
العبد جميع ما انعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما الى
ما خلق هو له واعطاه لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته نه
والسمع الى تلقي ما ينبئ عن مرضاته والاجتناب عن منهياته
فهو اعم مطلقا من الحمد عرفا لعموم النعمة الواصلة الى الحامد
وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر لاطلاق المنعم في تعريف
الحمد وتخصيصه في تعريف الشكر بالله تعالى ونعمته واصلة منه
الى عبده الشاكر وايضا فعل القلب او اللسان وحده مثلا قد
يكون حمدا وليس شكرا اصلا اذ قد اعتبر فيه شمول الآلات وايضا
الشكر عرفا لا يتعلق بغيره تعالى بخلاف الحمد وبقية النسب
مذكورة في الاصل تنبيهات الاول المدح لغة الثناء باللسان
على الجميل مطلقا على جهة التعظيم اختياريا كان الجميل ام لا واما
المدح عرفا فهو ما يدل على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل
فعليك باستخراج النسبة بينهما فقط وبينهما وبين الحمدين اقر الله
لك العين الثاني لا يخفى ان كلا من الحقائق الثلاث يعتبر فيه
خمسة امور مثلا حقيقة الحمد لابد في تحققها من ثناء بجميل على الوجه
المذكور ومن مثن كذلك ومن مثنى عليه ومن مثنى به ومن ما يقع
الثناء بازائه ومقابله فالثناء هنا ذكر الحمد والمثني ذاكره والمثنى
عليه هو الله سبحانه هنا وما يقع الحمد بازائه ومقابله هنا مرتفع نه
وما يقع به الثناء هنا اشار اليه باسم الله الجامع للذات والصفات
والافعال ويقاس على هذا المدح والشكر وتحقق هذه الثلاث
مذكور في الاصل وربما يفهم مما اشرنا اليه في شرح تعريف الحمد
بعضها الثالث وجه تغاير الاخيرين اعني المحمود عليه
والمحمود به ان الوصف كثيرا ما يلاحظ في موصوف صفة من صفا نه

ثم يصفه بسبب ملاحظة هذه الصفة بما فيه من باقي صفاته كان
يلاحظ كرمه فيصفه بالعلم والشجاعة فالتغاير بينهما حقيقي وقد
يكون التغاير بينهما اعتباريا فقط كان يحمده على شجاعته نظرا
فان فيها حيثيتين احداهما كونها موصوفا عليها والاخرى كونها
موصوفا بها فهي باعتبار الحيثية الاولى محمود عليها وباعتبار الحيثية
الثانية محمود بها وتحقيقه ان المحمود به شايع وترادف به الحمد والمحمود
عليه ما يقع الحمد بازايه ومقابله الرابع اداة التعريف من الحمد
اما للاستغراق كما عليه الجمهور ودلالة الجملة حينئذ على اختصاص
الحمد بكونه مملوكا ومستحقا لله تعالى ومختصا به في غاية الظهور
واما للجنس كما عليه الزمخشري وحينئذ فدلالة الحمد على الاختصاص
به تعالى بواسطة جعل اللام في الخبر للاختصاص فلا فرد منه لغيره
تعالى والا لوجد الجنس في ضمنه فلا يكون مختصا به هذا خلف
واما للعهد الذهني مثلها اذ هما في الغار كما نقله العز بن عبد السلام
واجازه الواحدي على معنى ان الحمد الذي حمد الله به ذاته وحمده به
انبياؤه واولياؤه مملوك او مستحق له او مختص به والعبرة بحمد من ذكر
فلا فرد منه لغيره واولى الثلاثة اوسطها ثم قال الاولى
هذا الاسم جامع لمعاني الاسماء الحسنى كلها وما سواه منها خاص
بمعنى دون اخر ولهذا يضاف اليه جميع الاسماء فيقال الرحمن من
اسماء الله وكذا الباقي ولا يضاف هو الى شيء منها فلا يقال الله من اسماء
الخالق وكذا الباقي ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق او نحوهما مما
يوهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف وانما تعرض للانعام بقوله
بعد على صلاته بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على
تحقق الاستحقاقين وقدم لفظ الحمد وان كان المقدم الثالث
ثابتا للذات المقدسة لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به وان
ذكر الله اهم في نفسه اذ البلاغة انما هي برعاية مقتضيات الاحوال

الثانية

الثانية تكرر هذا الاسم الشريف في القرآن الفي مرة وخمسمائة
مرة وستين مرة وقيل الفي مرة وثلاث مائة وستين مرة وفيه
وقع الاعجاز حيث لم يتسم به احد غير الله ولا يصح الدخول
في الاسلام الا به الثالثة لا يلزم من الاقتصار على ذكر
الحمد للاتباع ولقوله عليه السلام لا يبدأ فيه بالحمد لله ان يكون
افضل من الشكر بل الشكر افضل من الحمد ولذا قل اهله كما جاء
عليه وقليل من عبادي الشكور وجاء قوله تعالى وان من شيء
الا يسبح بحمده بصيغة العموم ولانها منه حديث الحمد راس
الشكر ما شكر الله من لم يحمده لتاويل الزمخشري والقاضي
وسيد المحققين ولفظه ان الشخص اذا لم يثن على المنعم بما
يدل على تعظيمه واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعمل
فلم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها
كما ان كفرانها هو اخفاؤها وسترها والاعتقاد امر خفي
في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف
ما قصد به فانك اذا قمت لاحد تعظيما له احتمل القيام
امرا اخر فلم يتعين للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح
عن كل خفي ويجلي كل مشتبه فلا احتمال له بل هو ظاهر في
نفسه ومتعين لما اريد به وضعا فكان الراس اظهر الاعضاء
واعلاها وهو اصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع
الشكر واشهرها وادلها على حقيقة الشكر اعني الابانة عن
النعمة حتى اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم انتهى الرابعة
قال سيدي يوسف بن عمر اختلف في تعيين الافضل من الحمد فقيل
الحمد لله بجميع محامده كلها ما علمت منها وما لم اعلم وعلى جميع نعمه
كلها ما علمت منها وما لم اعلم وقيل اللهم لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك وقيل الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافئ مزيده

وفضل
وتنبني على ذلك مسئلة فقهية وهي من حلف ليحمدن الله بما
محامده فمن اراد الخروج من الخلاف فليحمده بجميعها ولاد غيره في
القول الاول عد رحلته كلهم ما علمت منهم وما لم اعلم وفي الاذكار
النواوية لو حلف ليثنين على الله احسن الثنا فطريق بره ان يقول
لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك زاد بعضهم فلك الحمد
حتى ترضى وصور المتولي للمسئلة فيمن حلف ليثنين على الله
باجل الثنا واعظمه وزاد في اول الذكر سبحانك وروي ان ادم قال
يا رب شغلتني بكسب يدي فعلمني شيا فيه مجامع الحمد والتسبيح
فاوحى الله اليه يا ادم اذا اصبحت فقل ثلاثا واذا امسيت فقل ثلاثا
الحمد لله رب العالمين حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده فذلك مجامع الحمد
والتسبيح ومعنى يكافي في نهرة اخره يساوي وبقوم بشكر ما زاد من النعم
والاحسان الخامسة قال النووي يستحب الحمد في ابتدا الكتب المصنفة
وكذا في ابتدا دروس المدرسين وقراة الطالبين سوا قرا حديثا او فقها
او غيرهما واحسن العبارات في ذلك الحمد لله رب العالمين انتهى وتبعه
عليه من ايمتنا ابن الفاكهاني بزيادات حسنة تنبيه يتامل في قوله
واحسن به الخ فان المتبادر انه مخالف لقوله ان البر يتبع بلا احصي ثنا
عليك الخ اذ الغرض انه حلف ليثنين على الله احسن الثنا لحصول البر به
يوجب انه احسن من الحمد لله رب العالمين وقد يدفع المخالفة بان تلك
احسنية البر وهذه احسنية القراة والجعل في التصنيف كما يشير اليه قوله
في ذلك على صلاته اي في مقابلتها وبازايها او لاجلها حال من الضمير في الحمد
لا لغو متعلق بالحمد حتى يلزم فصل معمول المصدر من حيث المصدرية
منه باجنبي منه من تلك الحيثية وان كان معمولا له من حيث الابتدائية
تنزيلا للتغاير الجهتي منزلة التغاير الذاتي والصلاة بكسر الصاد المهملة
جمع صلة كعدة بمعنى العطية والنعمة وهي لغة العطية وخصه المنفعة
المنقولة على جهة الاحسان الى الغير ثم يصح ان تكون بالمعنى المصدري
وان

6
وان تكون بمعنى المنعم به والاول اولى لان الحمد على الصفات اولى منه
على متعلقاتها كما قاله بعض المحققين تنبيه اوقع الحمد في
مقابلة نعمة لا مطلقا لان الحمد على النعم يثاب عليه ثواب الواجب
لتحقق القيام بشكر المنعم الواجب شرعا في ضمنه بخلاف المطلق
فانه يثاب عليه ثواب المندوب والله اعلم ثم هي لمجرد الترتيب
الذكري الا الرتبي ولم يات بها ولا بغيرها في جملة الحمد تمييزا بين
ما يتعلق بالخالق وبين ما يتعلق بالمخلوق سلام الله اي
تحيته او تسليمه من الافات دينوية كانت او غيرها والاضافة
فيه للتنزل طلب ما يليق بالرب الكريم اهداوه للسيد الرحيم والمحبوب
العظيم وبكراهة افراده عن الصلاة وافرادها عنه قال مع صلاته
اي رحمة الله المقرونة بالتعظيم كاينات على نبي يهمز ولا يهمز وهو
انسان حر ذكر من بني ادم اوحي اليه بشرع وان لم يومر بتبليغه فهو
اعم من الرسول الذي هو انسان حر ذكر من بني ادم اوحي اليه بشرع
وامر بتبليغه كان له كتاب ام لا نسخ شرع غيره ام لا ولذا كثرت
الرسل وقلت الكتب فان الرسل ثلثماية وثلاثة عشر والكتب
ماية واربعة تنبيهان الاول في اول كلامه ايهام اطلاق
النبي ورسالة انه ابدل منه ما يخصه بنبينا صلى الله عليه وسلم
الثاني قال بعض المحققين عديت الصلاة بعلى مع ان صلى
يعدي للخير باللام وبعلى للشر لانها ضمنت معنى الانزال
اي اللهم انزل عليه رحمتك او معنى الاستعطاف اي اعطف
عليه برحمتك ورجح هذا لما بين الصلاة والعطف من المناسبة
بخلافها مع الانزال انتهى الثالث الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم
خارج الصلاة واجبة في العمر مرة على المشهور عند اصحابنا قاله في الشفا
قال الرصاع والذي يظهر ان السلام كذلك فرض في العمر مرة والزايد

على ذلك فمستحب متاكد وما نقل عن بعض شيوخ المغرب من
التوقف لا اصل له بل الحق ان حكمها في الوجوب والندب التساوي
واما داخل الصلاة فاوجبها الشافعي في التشهد وهي عندنا فيه
سنة او فضيلة قال ابن التلمساني في حواشي الشفا تمالا الطرق
على نقله المحققون من شراح الرسالة بحيث لا يكاد يترك نقله
الا الشاذ منهم وما فرضه مرة في العمر الشهادتان والحمد لله والحج
والصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم الرابع يستحب اثبات
الصلاة والسلام بعد البسملة في الرسائل كما احدث في زمن
ولاية بني هاشم ومضى به العمل في الاقطار ومنهم من يختم بها
الكتاب ايضا وقد اعتمدناه في هذه الارجوزة الخامس
تعبيره بالنبي دون الرسول ليس ميلا لما قاله ابن عبد السلام
من تفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق
لانه مردود بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر بل للاشارة
الى انه اذا استحق الصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم بجهة
النبوة استحقهما بجهة الرسالة بالطريق الاولى السادس لا شك
ان الله تعالى افاض على محمد صلى الله عليه وسلم كل كمال بشري بالفعل
وهو امن من سلب ذلك فيما لا يزال كما هو واجب الاعتقاد فما المطلوب
بهذه الصلاة والسلام قلت من العلما من ذهب الى ان ذلك
امر تعبدي كلفنا الله به ولم نعقل معناه ومن العلما من ذهب
الى ان صلاتنا عليه معقولة المعنى وليست شفاعة له اذ مثلنا
لا يشفع لمثله وانما هي شكر له على ما اولانا بارشاده وهدايته اسدى
الينا افضل الرغائب واسنى المطالب وقد قال عليه الصلاة والسلام
من اسدى اليكم معروفا فكافئوه فان لم تستطيعوا فادعوا له فدعاؤنا
بالصلاة المشروعة مكافاة له لتعجز عن المكافاة له الا بها هذا ما قاله
العز بن عبد السلام ونحوه قول الحليمي المقصود بالصلاة على النبي صلى

الله

7

الله عليه وسلم التقرب الى الله تعالى بامتثال امره وقضاء حق
النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وقال ابن حجر الهيتمي هي
لطلب نيل كمال في سعة كرم الله تعالى معلق عليه اذ لا غاية
لفضل الله تعالى وانعامه فهو عليه السلام لا يزال دايم
الترقي في حضرات القرب وسوابغ الفضل فلا يبعد ان
يحصل له بصلاة امته زيادات في ذلك لا غاية لها ولا
انتها مع افصاحها عن نصوح العقيدة وخلوص النية
واظهار المحبة والمداومة على الطاعة والاحترام للواسطة
الكريمة فمن محبة له اذ من احب شيا اكثر من ذكره وتوقيره من اعظم
شعب الايمان على ان فائدتها عائدة الينا ايضا فالمصلي داع وتحصل
لنفسه حقيقة لانا اذا صلينا عليه صلاة صلى الله علينا بها
عشرا كما هو مشهور وقلت فيه نظر واما ما نقله العلامة زاحم
لكلام الحليمي ومن قبله ثم وصف ذلك النبي بوصف مشترك
كاشف لا يختص به دون غيره من الانبيا ولا الحال الائمة
لايهام العموم وقصد زيادة التقرير لشانه عليه السلام
فقال جا من عند الله تعالى يعني انه بعثه وارسله على
راس اربعين سنة من ولادته كما هو قاعدة بعث معظم الانبيا
حسبما جرت به العادة الالهية غالبا والحديث فيه عده
ابن الجوزي موضوعا بالتوحيد شرعا وهو افراد المعبود بالعبادة
مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفات وافعالا فيما اتانه قل
انما يوحى الي انما الهكم اله واحد انما الله اله واحد والهكم اله
واحد الله لا اله الا هو واما التوحيد لغة فهو الحكم بان الشي
واحد والعلم بان الشي واحد ايضا توحيد يقال وحدته اذا
وصفته بالوحدانية ونسبته اليها كما يقال شجعت فلانا
اذا نسبته للشجاعة ويقال وحد بالتخفيف يحد فهو

واحد ووحد ووحيد كما يقال فرد فهو فارد وفرد وفريد فاصل
احد وحد فقلبت الواو همزة والواو المفتوحة قد تقلب همزة
كما تقلب المكسورة والمضمومة ومنه امراة اسما تعني وسما
من الوسامة وهي الحسن ومعنى كونه سبحانه واحدا على لسان
اهل العلم انه لا يصح في وصفه تعالى الوضع ولا الرفع اللذان هما
من صفات الاجسام بخلاف قولك انسان واحد فانه يصح
في وصفه ذلك لانك تقول فيه انسان بلا يد ولا رجل فيصح
رفع شي منه بل رفعه بالكلية كما يصح وضعه والحق سبحانه
منزه عن ذلك لانه احدي الذات فلا يقبل شيا من ذلك
بخلاف اسم الجملة الحاملة لاجزائه كالانسان الحامل لراسه ويده
ورجله وغيرها وعن بعض المحققين وهو اولى ان معنى
وحدته تعالى نفي التقسيم لذاته ونفي التشبيه عن صفاته
ونفي الشريك معه في افعاله ومصنوعاته فلا تشبه ذاته
الذوات ولا صفته الصفات ولا يفعل غيره حتى يكون
شريكا له في فعله او عديلا له في نظيره وهذا هو الذي تضمنه
سورة الاخلاص من كونه احدا صمدا الى اخرها فالحق سبحانه
كما سياتي مخالف لمخلوقاته كلها مخالفة مطلقة تنبيهات
الاولى قال بعض المحققين التوحيد ثلاثة اقسام توحيد
الحق للحق وهو علمه تعالى بانه واحد واخباره عنه بانه واحد
بقوله والهكم اله واحد والثاني توحيد الحق للخلق وهو حكمه
سبحانه بان العبد المومن موحد وخلقه التوحيد فيه بان
اوجده فيه واثنى عليه به والثالث توحيد الخلق للحق وهو
علم العبد بان الله تعالى واحد او حكمه واخباره عنه بانه واحد
او غلبة روية الحق على قلبه الثانية فظهر ان التوحيد
الحكم بان الشي واحد وغلبة روية الحق على القلب توحيد

ايضا

لانا نقول انما هو مشتق بحسب الاصل والا فهو قد غلبت عليه
الاسمية وجرى عليه حكم اللقب لرسل ربه متعلق بالعاقب ولا يخفى
ان ختمه اياهم انما هو باعتبار البعث والارسال وان كان اولهم
في الاعطا والاصطفا على ما يشهد به كنت نبيا وان ادم لمنجدل
في طينته وعيسى انما ينزل مجددا مكلفا بشريعتنا وكسره
الصليب وقتل الخنزير واراقته الخمر مما علم من شريعتنا ان ابقا ها
للزمن مغياة بنزوله قال ابن التلمساني ولا يجوز ان يسمى نبينا
محمدا صلى الله عليه وسلم بما لم يسم به نفسه ولا سماه ربه ولا رواه
قال ابن العربي في شرح الترمذي عن بعضهم ان لله الف اسم
وللنبي صلى الله عليه وسلم الف اسم قال الشيخ برهان الدين
الحلبي وقد رايت مصنفا في مجلدين في القاهرة يسمى بالمستوفي
في اسما المصطفى وقيل تسعة وتسعون وقيل هي ثمانون
وقيل خمس ماية وقيل اربعماية والصحيح منها ما ورد في
سنة او عظم قدره والاتلاف فان قلت فكيف الجمع بين هذه
الاقوال وقوله عليه السلام لي خمسة اسما وقوله لي عشرة اسما
وبين هذين الحديثين ايضا قلت قوله لي خمسة اسما مثل
قولهم في فلان ثلاث خصال ولا يلزم نفي غيرها بنا على ما هو
الراجح في الاصول من ان مفهوم العدد لا يفيد حصرا مع جواز اعلا مه
بالاقل اولا وبالاكثر ثانيا على ان بعضهم تاول الحديثين على
ان المراد بان الاسما المنقولة من الصفات الدالة على المدح محمد
واحمد والماحي والعاقب والحاشر والباقي باق على الوصفية
والرسل جمع رسول جمع كثرة وسياتي بيانه ان شا الله تعالى واما
الرب لغة فيطلق بمعنى المالك والسيد والمصلح والمربي والخا لق
والمعبود والمدبر والحايز والصاحب والثابت والقريب والحاكم
والمحيط والكثير الخير والذي يربي النعم ويزيدها وكلها ترجع

اي معنى المحيط بالتربية وحينئذ هو بالاصل مصدر بمعنى التربية
التي هي تبليغ الشيء الى الحد الذي يريده المربي شيئا فشيئا اطلق
عليه تعالى كعدل بمعنى عادل او صفة وعلى هذا فقيل اسم فاعل
اصله راب حذفت الفه لكثرة الاستعمال وان عنه ورد بانه
خلاف الاصل وقيل انه صفة مشبهة وزنه فعل واعترض
بانها لا تنصاغ الا من لازم والفعل من هذه المادة متعد واجيب
بتحويله الى اللازم او بتنزيله منزلة اللازم ثم الاشتقاق منه
على ما قرر بانه لا يختص مفردا محلى بال بالله تعالى وقول
الجاهلية لملك من الناس الرب من كفرهم وعتوهم وفي الاصل
فوائد مهمة **تتمة** جعله خاتما للنبيين يلزم منه كونه
خاتما للمرسلين لان ختم الاعم ختم للاخص ولا عكس الا ان
ضرورة النظم حملته على ما ارتكبه والله اعلم **وآله** عطف
على نبي او محمد وضميره له فتشاركه في الحكم السابق وهو الدعا
بالصلاة والسلام لهم لان الدعا لهم مودة ومحبة لهم ولم
نبالنا صلى الله عليه وسلم اجرا على ما وصلنا على يديه
من الخيرات الا المودة في القربى والمناسب لمقام الدعا ان
يراد بهم اقاربه مطلقا مومنين كانوا او مومنات قربوا او بعدوا
ومن ثم اختار الازهري وجماعة محققون انه ينبغي ان يراد بهم في
باب الدعا كل مومن تقي لحديث فيه وان وقع فيهم في باب الزكاة
والفيء خلاف فعند الشافعية المراد بهم فيهما كل شخص مومن
كان من اولاد هاشم او المطلب وهو احد القولين عندنا ودرج
عليه صاحب المختصر في باب الزكاة وقال فيه سيدي زروق
انه المذهب وابن العربي انه صح اليه مالك والدماميني
انه المختار عندنا والمشهور من مذهب مالك القول الثاني
وهو اختصاصهم باولاد هاشم دون المطلب ابن الحاجب

فبنو هاشم

فبنو هاشم آل ثم ما فوق غالب غير آل وفيما بينهما قولان **تتمة**
قال الجلال في الخصايص انه صلى الله عليه وسلم لا يكافيهم في النكاح
احد من الخلق ويطلق عليهم الاشراف والواحد شريف وهم ولد علي
وعقيل وجعفر والعباس هذا مصطلح السلف وانما حدث تخصيص
الشريف بولد الحسن والحسين في مصر خاصة من عهد الفاطميين
انتهى **تنبيه** اشتقاقه من آل اليك يوول اذا رجع اليك بقرابة
ونحوها فاصله اول تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت
الفا واقتصر صاحب الكشاف على ان اصله اهل قلبت انها
همزة ثم الهمزة الفا قيل فلاشك رد وقال استاذنا فيه انه
المشهور وتصغيره على اهيل واويل شاهد للمذهبين **وصحبه**
عطف على بني ايضا لما مر ادعلى اله على الخلاف فيما تكرر من
العاطفة الاول وهو الراجح اسم جمع لصاحب عند سيبويه
بمعنى الصحابي وجمع له عند الاخفش وبه جزم الجوهري كركب
وراكب ورد بعضهم بحمل كلام الاخفش على الدلالة على المعنى ف
الراجح وكلام سيبويه على الصيغة العرفية قال ابن حجر
والصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مومنا به ومات
على الاسلام والمراد باللقي ما هو اعم من المجالسة والمماشاة
ووصول احدهما الى الآخر وان لم يكلمه ويدخل فيه روية احدهما
الآخر سواء كان بنفسه او بغيره والتعبير باللقي اولى من قول
بعضهم الصحابي من راى النبي صلى الله عليه وسلم لانه يخرج ابن
ام مكتوم ونحوه من العميان وهم صحابة بلا تردد واللقي في هذا التعريف
كالجنس وقوله مومنا كالفصل يخرج من حصل له اللقا المذكور في
حال كفره وقوله به فصل ثان يخرج من لقيه مومنا بغيره من
الانبيا لكن هل يخرج من لقيه مومنا بانه سيبعث ولم يدرك
البعثة فيه نظر انتهى **قلت** اريد كورقة بن نوفل لكن

نقل شيخ الاسلام ان في كلام ابن حجر ما يدل على اعتبار التلقي له
عليه السلام في حال نبوته والله اعلم واشترط شيخ الاسلام
في التلاقي التمييز فيخرج عبد الله بن عدي بن الخيار الذي
احضر اليه عليه السلام غير مميز ومن حنكه من الاطفال
كعبد الله بن الحارث بن نوفل او مسح وجهه كعبد الله بن
ثعلبة بن صغير فهؤلاء لهم رواية وليست لهم صحبة كما هو
ظاهر كلام ابن معين وابي زرعة الرازي وابي حاتم
وابي داود وغيرهم واخذه الكمال بن ابي شريف من قولهم
من اجتمع او من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا قائلا
واخذه من الاول اقوى ولم يشترطه اخرون منهم ابن حجر
وتبعه شيخاي السنهوري والشنوالي رحمهما الله تعالى
ولا غرو من اشتراط التمييز فيه ممن لم يشترطه في التابعي
لان مقام الشرف يحتاط فيه ما لا يحتاط في غيره كما بينته في
حواشي شرح النخبة وفي الاصل فوائد مهمة فليراجعها
صاحب الهمة وههنا تنبيهات الاول قال السيوطي
في الاعلام بحكم عيسى عليه السلام الطريق الثالث اي في بيان
معرفته عليه السلام بهذه الشريعة ما اشار اليه جماعة
من العلماء منهم السبكي وغيره ان عيسى عليه السلام مع
بقائه على نبوته معدود من امة النبي صلى الله عليه وسلم
وداخل في زمرة الصحابة فانه اجتمع بالنبي صلى الله عليه
وسلم وهو حي مؤمنا به ومصدقا وكان اجتماعه به مرات
في غير ليلة الاسراء من جملتها بمكة روى ابن عدي في الكامل
قال بينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ راينا
بردا ويدا فقلنا يا رسول الله ما هذا البرد الذي
راينا قال قد رايتموه قلنا نعم قال ذاك عيسى بن مريم
سلم علي واخرج ابن عساكر من طريق اخر عن انس رضي الله عنه
قال

قال كنت اطوف مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حول
الكعبة اذ رايته صافح شيئا ولا نراه فقلنا يا رسول الله
رايناك صافحت شيئا ولا نراه قال ذاك اخي عيسى بن مريم
انتظرته حتى قضى طوافه فسلمت عليه فحينئذ لا مانع
من ان يكون تلقى من النبي صلى الله عليه وسلم احكامه
المتعلقة بشريعته كشريعة الانجيل لعلمه بانه سينزل
في امته ويحكم فيهم بشريعته فاخذها عنه بلا واسطة
وقد روى ابن عساكر عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا ان ابن مريم ليس بيني وبينه نبي
ولا رسول الا انه خليفتي في امتي من بعدي وقد
رايت في عبارة السبكي في تصنيف له اعتمدكم عيسى
لشريعة نبينا بالقران والسنة وحينئذ فيترجح ان اخذه
للسنة من النبي صلى الله عليه وسلم بطريق المشافهة
من غير واسطة وقد عده بعض المحدثين في جملة الصحابة
هو والخضر والياس وقال الذهبي في تجريد الصحابة
عيسى بن مريم نبي وصحابي فانه راى النبي صلى الله عليه وسلم
فهو اخر الصحابة موتا قلت وجميع ما احتج به لا حجة فيه
لضعفه والقائل بصحابته لعله لا يعتبر في الاجتماع ما
اعتبره الجمهور من كونه متعارفا وصرح جماعة مختصون
بعدم صحبة الخضر وافردهم بالذكر وان دخلوا او بعضهم
في الال على احد الاقوال لانهم يستحقون مزيد الثناء عليهم
لانهم الذين نصروه وبلغوا عنه ما سمعوه وعطف
على نبي ايضا كما علم انفا وهو بالحاء المهملة والزاي المعجمة
الجماعة والانصار فيشمل من كانوا في عصره وغيرهم فنبه
تعميم الدعاء وهو افضل شرعا من تخصيصه للاخبار الواردة فيه

خاتمة قال النووي في اذكاره اجمعوا على الصلاة على نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك اجمع من يعتد به على جوازها
واستحبابها على سائر الانبيا والملائكة استقلالا واما
غير الانبيا فالجمهور انه لا يصلى عليهم ابتدا فلا يقال
ابو بكر صلى الله عليه وسلم واختلف العلما في هذا النهي
فقال بعض اصحابنا هو حرام وقال اكثرهم مكروه
كراهة تنزيه وذهب كثير منهم الى انه خلاف الاولى وليس
مكروها والصحيح الذي عليه الاكثرون انه مكروه
كراهة تنزيه لانه شعار اهل البدع وقد نهينا عن
شعارهم والمكروه هو ما ورد فيه نهي مقصود قال
اصحابنا والمعتمد في ذلك ان الصلاة صارت مخصوصة
في لسان السلف بالانبيا صلوات الله وسلامه عليهم
كما ان قولنا عز وجل مخصوص بالله عز وجل سبحانه
وتعالى فكما لا يقال محمد عز وجل وان كان عزيزا جليلا
لا يقال ابو بكر او علي صلى الله عليه وسلم وان كان معناه
صحيحا واتفقوا على جواز جعل غير الانبيا تبعا لهم
في الصلاة فيقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واصحابه
وازواجه وذريته واتباعه للاحاديث الصحيحة
في ذلك وقد امرنا به في التشهد ولم يزل السلف عليه
خارج الصلاة ايضا واما السلام فقال الشيخ ابو محمد
الجويني من اصحابنا هو في معنى الصلاة فلا يستعمل في
الغائب ولا يفرد به غير الانبيا فلا يقال علي عليه
السلام وسوا في هذا الاحيا والاموات واما الحاضر
فيخاطب به فيقال سلام عليك او عليكم او السلام عليك
او عليكم وهذا مجمع عليه وليست الترضية خاصة

بالصحابة

بالصحابة والترحم بغيرهم كما قاله بعض العلما بل يستعمل كل
في كل كما عزاه النووي للجمهور وجوزوا الدعا بلفظ الصلاة والسلام
لمن لم تثبت نبوته من المختلف فيهم كخضر ولقمان قائلا لا باس
وان كان الارجح ان يقال رضي الله عنه او عنها مثلا لان هذا
مرتبة غير الانبيا ولم يثبت كونهما نبيين وقد نقل امام الحرمين
اجماع العلما على ان مريم ليست بنبية ذكره في الارشاد ولو
قال الداعي عليه السلام او عليها السلام فالظاهر انه لا باس
به انتهى قلت لعل هذا مذهبه فقد قال القاضي عياض
الذي ذهب اليه المحققون واميل اليه ما قاله مالك وسفيان
واختاره غير واحد من الفقها والمتكلمين انه يجب تخصيص
النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الانبيا بالصلاة والتسليم
كما يختص الله سبحانه عند ذكره بالتقديس والتنزيه ويذكر
من سواهم بالغفران والرضى كما قال تعالى رضي الله عنهم
ورضوا عنه يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا
بالايمان وايضا فهو امر لم يكن معروفا في الصدر الاول كما
قال ابو عمران وانما احدثه الرافضة والمتشيعة في بعض
الائمة فشركوهم عند الذكر لهم في الصلاة وساووهم بالنبي
صلى الله عليه وسلم وايضا فان التشبه باهل البدع
منهي عنه فتجب مخالفتهم انتهى وقوله ويذكر من سواهم
بالغفران الخ تستثنى منه الملائكة فانهم ملحقون بالانبيا
وبعد الواو فيه نائبة لفظا عن اما النائبة عن مهما ومعنى
فلذا لا يجمع بينهما كما قاله بعض المحققين والظرف المبني على
الضم لافتقاره الى لفظ المضاف اليه لنية معناه دونه عامله
الواو لنيابتها عن اما او اما المقدرة على الارجح لنيابتها عن فعل
الشرط واسمه اذ الاصل مهما يكن من شي بعد ما تقدم ذكره

من البسملة والحمد لة ثم الصلاة والسلام على من ذكر ولما كان مهما مبتدا
والاسمية لازمة له ويكون شرطا والفا لازمة له غالبا ونابت عنهما
اما ولو تقديرا لزمها لصوق الاسم والفا ولو حكما اقامة للازم مقام
الملزوم وابقا لاثره في الجملة قاله السعد وهل هو ظرف زمان او
او مكان قولان وفي شرح الاوضح ظرف زمان كثيرا ومكان قليلا
تقول في الزمان جا زيد بعد عمرو وفي المكان دار زيد بعد دار
عمرو وهي هنا صالحة للزمان باعتبار اللفظ وللمكان باعتبار
الرقم انتهى تتمة قال الرضي قد تحذف اما لكثرة الاستعمال
نحو قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر هذا قليلة وقوله
وبذلك فليفرحوا وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفا اذا كان
ما بعد الفا امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسر به انتهى
وعليه يتوجه الاعتراض على الناظم بارتكابه ما لم يطرد وقد
يدفع بان كلامه مفروض في حذفها دون نيابة عنها اما اذا ناب
عنها شي كالواو هنا فلا يشترط في اطراد حذفها ما ذكره
وانعقاد اجماعهم على استعمال هذا التركيب من غير نكير يرشد
الى هذا على ان هذا ضرورة شعرية فائدة العلم الخ والفا في
جواب اما المقدرة في نظم الكلام او على توهم وجود اما وكثيرا
ما يعبر سيبويه عن هذا المعنى بالغلط فيتوهم من لا خبرة
له بكلامه الخطا ولفظه واعلم ان ناسا من العرب يغلطون
فيقولون انهم اجمعون ذاهبون اي يتوهمون اذ لا سبيل لتغليط
العرب وبتقدير القول سقط ما عساه ان يسبق الى خواطر
المتعلمين من تقرير الخطا على كل حال فتضيع فائدة التعلق
الذي من حقه الدخول على غير محقق الحصول تنبيه لا نزاع
بين القوم في اشتراك العلم بين ادراك العقل المعبر عنه
بحصول صورة الشي في العقل وهو بهذا المعنى يعم

التصورات

التصورات والتصديقات يقينية كانت او ظنية وبين احد
اقسام التصديق وهو ما يقارنه الجزم والمطابقة والثبات
فيختص بالتصديق اليقيني وبين ما يعم من التصور المطابق
والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه
مذهبان احدهما انه نظري وعليه فمنهم من عرفه بانه
صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي ينكشف بها ما يمكن
ان يذكر وتلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
انسانا كان او غيره وعدل عن الشي الى المذكور ليعم الموجود والمعد وم
وقد يظن ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل
اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي
فيهما وكذا اعتقاد المقلد لان عقده على القلب والتجلي انشراح
وانحلال لتلك العقدة ومنهم من عرفه بانه صفة توجب
تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فخرج مثل القدرة
والارادة وهو ظاهر وكذا ادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن
جعله كالاشعري علما بالمحسوسات ترك قيد العقلية وخرج
سائر الادراكات بقوله لا يحتمل النقيض لان احتمال النقيض
في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر
وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما
يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس
بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس
من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل
لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض ملاحظة الحكم
والتركيب وفيه نظر والثاني انه غير نظري فقال الرازي
في المحصول بديهي وقال غيره ضروري وقرر الرازي
بداهته بوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه

اما المعلوم فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه
انما يكون بمعلوم بغيره ضرورة امتناع اكتساب الشي بنفسه
او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم
الدور فتعين طريق البداهة وهو المطلوب والثاني ان
علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب
وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن
الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة
فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب انتهى واجيب عن
الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم
وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير
اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف
على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بنا على امتناع
حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود
الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا
واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور
العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي
تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان
له نفسا ولا يعلم حقيقتها تنبيه ذهب الغزالي وشيخه
امام الحرمين الى عسر تحديد العلم فالراي الامساك عن
تعريفه لتوقفه على سبق تصوره بحقيقته وهو عسر
جدا صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر فان قلت
فقد قالا ويتميز عن غيره الملتبس به من اقسام الاعتقاد
بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت قلت ثم هذا
ليس تحديدا حقيقيا وانما هو تمييز له وتفهيم لحقيقته

واما

واما تحديد الرازي للعلم في المحصول فيما ذكرنا عنه من
انه حكم الذهن الجازم المطابق لموجب مع قوله ببداهته فانما
على قول غيره بنظريته واما بنا على ان الضروري قد يحد لبيان
اشارة العبارة عنه وبيان ما يخرج ويفصح عنه وههنا
تذنيبات الاول اعلم ان اعتقاد ان الشي كذا مع
اعتقاد انه لا يكون الا كذا لضرورة او دليل علم ومع احتمال
ان لا يكون كذا احتمالا راجحا ظن وراجحا وهم ومساويا
شك ومع كونه في نفس الامر ليس كذا جهل بسيط او مركب
الثانية التقليد سياتي الكلام عليه واما السهو فهو
الذهول والغفلة عن المعلوم الحاصل في الحافظة ولذا
يتنبه من قام به بادنى تنبيه والنسيان زوال المعلوم
عن الحافظة فيستانف تحصيله ومن هنا جاز السهو على
الانبيا لشرطه وامتنع عليهم النسيان في البلاغي قبل البلاغة
الثالثة يجوز في جميع العلوم ان تكون ضرورية ويمتنع
ان تكون كلها نظرية والا لزم ارتفاع الضروريات وهو محال
الرابعة اختلف العلما في العلم الحادث هل يتعدد بتعدد
المعلوم ام لا فذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى الاول
فالعلم عندهم بهذا الشي غير العلم بذاك وعليه فلا يستغرب
العلم بكثرة المتعلقات اذ لكل متعلق علم يخصه وذهب
المحققون من الاشاعرة الى الثاني وانه صفة واحدة ذات
تعلق تتعدد بتعدد متعلقاتها وتتفاوت بكثرتها وقلتها
في نفسها وجزئياتها فيكون بعضها وان كان ضروريا اقوى
في الجزم من بعض وان كان نظريا فالعلم بثلاثة غير العلم
بستة مثلا قياسا على العلم القديم ورد بخلوه عن جامع
وقال الاكثرون بتفاوت العلم في نفسه وجزئياته اذ العلم

مثلا بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من العلم بان
العالم حادث واجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه
ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كألف النفس
باحد المعلومين دون الاخر او المزاحمات هناك واقتصر
ابن السبكي على طريق المحققين الخامسة ما توقف من
العلم على الاستدلال فنظري كالعلم بحدوث العالم وما لم
يتوقف عليه فبديهي كالعلم بان الواحد نصف الاثنين
وان الكل اعظم من الجزء وقد تنزلنا في الاصل لبيان
النسبة بين العلمين وبينهما وبين الضروري السادسة
اسباب العلم الحادث ثلاثة الحواس السليمة وهي الخمس
الظاهرة والخبر الصادق متواترا كان او مسموعا من الرسول
المؤيد بالمعجزة والعقل السابعة لا تدرك بحاسة ما وضعت
لادراكه اخرى عادة ويجوز ذلك عقلا على الراجح لان
التخصيص بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس
فيجوز عنده ان يخلق الله تعالى ادراك الاصوات عقب
صرف الباصرة اليها واما ادراك الذائقة لحلاوة الحار
وحرارته معا فهما من جنس الادراك اللمس والذوق
ثم ذكر متعلق العلم بقوله باصل الدين يحتمل انه اراد
به الفن المسمى بهذا اللقب المركب الاضافي المشعر
بحسب التركيب والاضافة بمدحه بابتناء الدين وهو
الاحكام الشرعية اذ الاصل ما يبنى عليه غيره وافرد
الاصل والمعروف في التسمية جمعه لضرورة النظم على ان
الاضافة تغني عن الجمعية وتفيد فائدتها ويحتمل انه
انما اراد بالاصل القواعد المعتقدة الجارية على قانون
الاسلام لا يقال الاصل اذا كان بمعنى القاعدة

كان

كان مفردا والمعتقدات عدة قواعد كما ذكرت فاللفظ
على هذا لا يطابق المراد لانا نقول ان الاضافة الى
المعرف بالالف واللام كاضافة تجرد هذا المعنى وتدل
عليه وبهذا يطابق اللفظ المراد تتمة من الواجب على
كل طالب لشيء ان يتصوره اما بحده او رسمه ليكون على
بصيرة في طلبه وان يعرف موضوعه ليمتاز عنده عما سواه
مزيد امتياز وان يصدق بغاية ما له والا كان الشروع
عبثا يعتد بها بالنظر لشنعة تحصيله والاقربما فترجده
مترتبة على ذلك الشيء المطلوب والاقربما زال اعتقادها
بعد الشروع فيه فيصير سعيه في تحصيله عبثا في نظره
وترك في النظم التعرض لهذه الامور لشهرتها ولاباس
ببيانها فنقول قال السعد حد هذا الفن العلم
بالقواعد الدينية عن الادلة اليقينية اي العلم بالقواعد
الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا
معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله
عليه وسلم سواء توقفت على الشرع ام لا وسواء كانت من
الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف
واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات
بل في العمليات وصار قولنا هو العلم بالعقائد
الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه
انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات
هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات
الفرعية وعلم الله تعالى وما لمكه وعلم الرسول عليه الصلاة والسلام

بدل العقايد

بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم
علما الصحابة رضي الله عنهم بذلك فانه كلام وان لم يكن
يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات
فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان
متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من
النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون
عندهم من الماخذ والشرايط ما يكفيهم في استحضار العقايد
على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد من الادلة والمواقف
انه علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج
ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها
بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها على
الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها
بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به
او يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد كل الكائنات
الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب ما ورد على طرد
تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق
وغيرها وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفا
الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد علم يحصل معه
الاقتدار البتة بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار
لزوما عاديا وان لم يبق ذلك الاقتدار دايما ولا خفا في ان
الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم واما مجموع العلوم التي
من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد
بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في
الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير
والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف ساير العلوم

وليعترض

وليعترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل
به والاقتدار لا يترتب كل علم على تقدير مقارنته للكلام
نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث
يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا
غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخلية اشعارا بالسببية
ولو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادي كما في
اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول
النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شي من ذلك انتهى
برمته نسخناه لينتفع به اهله واما موضوعه
ففي شرح المقاصد كالمواقف موضوع علم الكلام هو المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه
يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث
والافتقار والتركيب من الاجزا وقبول الفنا ونحو ذلك
مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث
عن احوال المعلوم وهو كالموجود الا انه اوثر على الموجود
ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يعرف
العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم
والحال من مسايل الكلام انتهى وقال بعضهم هو ذات
الله تعالى من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا والاخرة وقال بعضهم هو ذات الله من حيث
هو وذات الممكنات من حيث استنادها اليه وقال
بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهي الفلسفي
بكون البحث فيه على قانون الاسلام وهذا راي متقدمي

علم الكلام والمراد بقانون الاسلام الطريقة المعهودة المسماة
بالملة والدين والقواعد المعلومة وتلقيها من الكتاب
والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون
الملك نازلا من السما وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا
بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي نقطع بها في
الاسلام دون الفلسفة وقيل المراد بقانون الاسلام
اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي
لا ينافيها وعلى كل لا يراد به ان تكون جميع المباحث حقة
في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق والا لما
صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج
ومن يجري مجراهم واما غايته ففي شرح المقاصد
ايضا اعلم ان ما يتادى اليه الشي او يترتب عليه يسمى من
هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم
ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فغاية
الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية
متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في
الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة
التي يحتاج اليها في بقا النوع الانساني على وجه لا يودي
الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر
وسوء الاعتقاد فان قلت من مقدمة العلم بيان مسايله
فما مسايل هذا العلم قلت قال في المقاصد ومسايله
القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وقيدنا القضايا
بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من
المسايل والمطالب العلمية بل لا معنى للمسالة الا ما يسال
عنه ويطلب بالدليل ثم قد يورد في المسايل الحكم

البديهي

البديهي ليتنبه لمنبهه ولعوض هذه الحيثية كسبي لا بديهي
وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
واحكام بينة فتفتقر الى تنبيه هي مسايلها تنبيه علم
بما قدمناه ان موضوع هذا العلم اشرف الموضوعات
ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع
الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتنا ساير العلوم الدينية
عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات تطابق
عليها العقل والنقل ثبت انه اشرف العلوم لان هذه هي
جهات شرف العلم فما نقل عن السلف الصالح كالشافعي
وكبار التابعين محمول على المتعصب في الدين والقاصر عن
تحصيل اليقين والقاصد افساد عقايد المسلمين والخايض
فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين اذ لا يتصور من
شريف تلك الحضرات وقوع المنع عما هو اصل الواجبات واساس
ساير المشروعات تتمة هذه المقدمة كما اشتمل بعضها
على علم الكلام لم تخل اخرها من علم التصوف وحده علم
باصول يعرف بها صلاح القلب وساير الحواس وموضوعه
افعال القلب والحواس وفايدته اصلاح احوال الانسان
ظاهرا وباطنا محتم اسم مفعول حتم بكسر العين خبر
العلم باصل الدين اي اوجبه الله تعالى شرعا على القادر
له كما اتى فان قلت هل يحمل الايجاب هنا على العيني
او ما يعم الكفاي قلت لا شك في اولوية الثاني اذ اصل
الدين ان اريد به ما لا يصح الاسلام والايمان بدونه
تفصيلا في التفصيلي واجمالا في الاجمالي كما هو الاحتمال
الثاني فالوجوب عيني وان اريد به الفن المخصوص
بقوانينه المخصوصة كما هو الاحتمال الاول فالوجوب

كناي ليتوجه الخطاب به على اهل كل قطر ليشق عليهم
الوصول منه الى غيره وسقوطه بقيام من فيه كفاية منهم
كما مر جوابه فان قلت لا خصوصية لعلم الكلام بهذا
الحكم لمشاركة كثير من العلوم له فيه قلت هو كذلك
الا ان هذا العلم له مزيد تعلق بالوجوب لارتباطه
بالايمان الذي هو اول الواجبات واساس كل المرام عا
فيكون مقولا بالتشكيك لا بالتواطي والله اعلم فان قلت
فهل هذا العلم شرعي قلت الشرعي يطلق بمعنى ما يستفاد
حكمه من الشرع وهو بهذا المعنى شرعي ويطلق بمعنى
ما يستفاد اسمه او ماهيته من الشرع وهو بهذا المعنى
غير شرعي اذ العلوم الشرعية ثلاثة الفقه والتفسير والحديث
ومسائل الكلام ماخوذة منها ومن الاجماع وحكم العقل
فهذا ما فيه استمداده وانما افرد بالتدوين لما ان ولذا
قال العلامة ابن حجر العسقلاني المراد بالعلم الشرعي الذي
يفيد معرفة ما يجب على المكلف من امر دينه في عباداته
ومعاملاته والعلم بالله وبصفاته وما يجب له من
القيام بامره وتنزيهه عن النقايص ومدار ذلك على
التفسير والحديث والفقه انتهى وصرح الكرماني بان
من اوصى للعلما انصرف شرعا للعلما بالفنون الثلاثة
تتمة العلوم اما شرعية وهي ما تقدم واما ادبية
وهي اربعة عشر علم اللغة وعلم الاشتقاق وعلم التصريف
وعلم النحو وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع وعلم
العروض وعلم القوافي وعلم قرض الشعر وعلم انشا النثر
وعلم الكتابة وعلم القراات والمحاضرات ومنه التاريخ
واما رياضية وهي عشرة علم التصوف وعلم الهندسة وعلم

الهيئة

الهيئة والعلم التعليمي وعلم الحساب وعلم الجبر وعلم الموسيقى وعلم
السياسة وعلم الاخلاق وعلم تدبير المنزل واما عقلية وهي ما عدا
ذلك كالمنطق والجدل واصول الفقه واصول الدين والعلم الالهي
والعلم الطبيعي والطب وعلم الميقات وعلم النواميس والفلسفة
والكيميا وذكر حدودها وفوايدها مما لا يعنينا هنا ولما استمر
كلام الاوايل مقصورا على الذات والصفات ومباحث النبوات
والسمعيات الى ان حدثت طوايف الضلال واكثروا مع علما الاسلام
النزاع والجدال فاوردوا على الاحكام التي قررها الاوايل
شبها والزامات وزخرفوها بزخارف تخرف عاطلات وخلطوها
بنجاسات الفلاسفة ليستروا بها فضايح المخالفة وتصدى
المتاخرون لدفع تلك الشبه والالزامات واضطروا لهدم تلك
الاساسات فادرجوها خلال تلك المسايل ليتمكنوا من ردها
ومزجوها بها لياتي لهم تحقيق مقاصدها ونقدها فصعب هذا
العلم على كثير من المحصلين واستعجم على غالب الطلبة والمشتغلين صار
هذا الفن بعد تلك السهولة لصعوبته العارضة بسبب ما ذكر
يحتاج في فهم مبانيه وتحقيق احكامه ومعانيه خصوصا بالنسبة
الى المبتدي للتبيين اي الكشف والايضاح بتصوير المسايل
وتحريرها واثباتها بقواطع الدلايل ودفع الشبه عنها والالتباس
ليصل الى فهمها معظم المخاطبين من الناس فان قلت فقد
بان مما قررته عذر المتاخرين في ادراجهم في هذا الفن الفلسفيات
والطبيعيات وما شاكلها من الرياضيات وانه لحاجة دعتهم
اليه وضرورة اوجبت تعرضهم عليه فما بال بعض المتاخرين
حذر من تعاطي كتبهم والاشتغال بها ومن اخذ اصول
العقايد منها قلت انما حذر القاصرين وارباب العقول
الجامدين كعوام غالب الاقطار وبلدنا متفقهة الاعصار

لصعوبة اخذهم احكام عقايدهم منها وتعذر فهمهم عنها لا للضلال
انتسب بها اهلها ولا الفساد في احكامها وخلل في نقلها بل هي عماد الدين
والعروة الوثقى لكافة المسلمين والبحار الزاخرة لظمأة الواردين
الى يوم الدين فهذا انه يضاهي منع السلف عن الخوض في هذا
العلم من اصله وقد مر انفا تاويله في محله واول فرقة اسست
قواعد الخلاف لاهل السنة وحاربت بضلالها ظاهر الكتاب
والسنة وما جرى عليه عمل صحابة محمد صلى الله عليه وسلم فارتكبت
في الفتنة طايفة اهل الاعتزال فكانوا ينبوع البدعة والضلال
وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا كان يوما في مجلس الحسن
البصري فوقف رجل على مجلس الحسن وقال يا امام الدين
ظهر في هذا الزمان جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج
واخرون يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة يعني المرجئة فما نعتقده نحن من ذلك فاطرق الحسن
متفكرا وبادره واصل بقوله انا لا اقول ان صاحب الكبيرة
مومن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة في المسجد
يقرر مذهبه ويثبت المنزلة بين المنزلتين ويجعل الناس ثلاثة
مومن وكافر ولا مومن ولا كافر وهو صاحب الكبيرة الذي مات
عنها بلا توبة وان كان هذا محكوما له بالخلود في النار عنده
كالكافر فقال الحسن البصري قد اعتزل عنا واصل فسموا لذلك
المعتزلة وهم سموا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفيهم
الصفات القديمة عنه تعالى ثم خلف واصل ابو علي الجبائي
ابو الحسن الاشعري تلميذا له قيل لتربيته في حجره لكونه كان
زوج امه الى ان تبصر بفساد مذهبه فقال له يوما ما تقول
في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث
صغيرا

صغيرا فقال الجبائي الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب
بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال له الاشعري
فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني
الى ان ابلغ فاومن بك واطيعك فادخل الجنة ماذا
يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك
لو كبرت مكلفت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح
لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب
لم لم تمتني صغيرا لكي لا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول
الرب فبهت الجبائي وقال للاشعري امجنون فقال له
لا ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة فترك الاشعري من يومئذ
مذهبه ودخل الخلوة فدون العقايد على طريق الكتاب
والسنة وما كانت عليه الصحابة ثم خرج بتلك الاوراق
في يده ورقى المنبر وقال ايها الناس اشهدكم على اني
نزعت مذهب الجبائي من قلبي كما نزعت قميصي هذا عني
او من عنقي ونزع قميصه وقال من اراد الحق فعليه بما في
هذه الاوراق فقد دونت اصوله فيها فاخذ الناس منه
تلك الاوراق واتبعوه وتركوا مذهب الجبائي ورفضوه
واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات
ما وردت به ظاهر الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة وا
فعرفوا بالاشاعرة وسموا باهل السنة والجماعة واشتهر
بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق والحجاز والشام
واكثر الاقطار واما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا
الاسم هو ابو منصور الماتريدي واتباعه المعروفون
بالماتريدية وكلا الفريقين على هدى وقد قال [illegible] في
شرح المقاصد والمحققون من كل من الفريقين لا ينسب

المزلة الى البدعة والضلالة فلاما للمطلق التعصبي الذي ربما جعلوا الخلاف في الفروع ايضا بدعة انتهى وقد اتفقت كلمة اهل الحق على الخروج من عهدة التكليف بالايمان بجزم العقيدة بما يوافق احد المذهبين وليس بينهما اختلاف الا في مسائل يسيرة كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان والخلف في اكثرها لفظي وقد افردت بالتدوين ولما كان البيان مظنة لاسهاب العبارة والتطويل وتكثير التقسيم والتفصيل وذلك مما يورث السامة والملل ثم ان المرء ربما وقع في فهم غير المراد وجر الى الخلل وقد حذر من الثاني بقوله يحتاج للتنبيه حذرا عن الاول بقوله **لكن** لا نرتكب التطويل في محاولة ذلك البيان عند الرقم بالبنان فانه **من التطويل** وفيه اي لاجله رتبيه وهو نوعان احدهما اداء المقصود بلفظ زايد على المتعارف لاوساط الناس في تادية المعاني لفائدة وهو يسمى الاطناب والمراد بالاوساط الذين ليسوا في غاية الفصاحة والبلاغة ولا في غاية الفهاهة **وثانيهما** اداؤه بلفظ زايد على اصل المعنى المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزايد متعينا نحو والفى قولها كذبا ومينا فان الكذب والمين بمعنى بحيث يغني احدهما عن الاخر فخرج بقولنا زايد الى اخره الناقص فانه الايجاز والمساوي فانه المساواة وكلاهما من طرق التعبير المعتبرة وخرج بقولنا لا لفائدة الاطناب فانه اداؤه بلفظ زايد على اصل المعنى المراد لفائدة وبقولنا ولا يكون اللفظ الزايد متعينا الحشو المفسد كما للندى في قول ابي الطيب

۝ ولا فضل فيها للشجاعة والندى ۝ وصبر الفتى لولا لقاء شعوب ۝

وضمير

وضمير فيها للدنيا وشعوب اسم للمنية وانما صار فيها للضرورة وانما كان مفسدا لان من ايقن بطول العمر شق عليه بذل المال فيكون بذله حينئذ افضل واما اذا ايقن الموت فان البذل يهون عليه فما فضل

۝ فكل ان اكلت واطعم اخاك ۝ فلا الزاد يبقى ولا الآكل ۝

والحشو غير المفسد كقوله في قول زهير بن ابي سلمى

۝ واعلم علم اليوم والامس قبله ۝ ولكنني عن علم ما في غد عمي ۝

وليس من باب كتبته بيدي لان هذا لا يحسن الا في مقام يفتقر الى التاكيد كما يقال لمن ينكر معرفة ما في كتابه يا هذا لقد كتبته بيمينك هذه فان **قلت** ما المراد من معنى التطويل هنا **قلت** الاول لان المعنى الثاني غير مستقيم الارادة هنا لاستنباعه في العمليات فان **قلت** اذا كان في التطويل فايدة كيف يكون مرجوحا لذي همة **قلت** الفايدة المرجوح التطويل لاجلها هي غير الضرورية والحاجة فان مطلقها غير داخل تحت الحصر ونعني بالحاجة ما لا بد منه ولا غنى في دفع الضرورة عنه **كلت** اي تعبت واعيت من كل السيف اذا لم يعمل في الضريبة والمطية تقاعست عن السير

۝ سريت بهم حتى تكل مطيهم ۝ وحتى الجياد ما يقدن بارسان ۝

الهمم اي ارباب جنسها جمع همة وهي لغة العزم والعزم وعرفا حالة للنفس يتبعها قوة ارادة للقلب وغلبة انبعاث الى نيل مقصودها وتكون عالية عند تعلقها بمعالي الامور ودنية عند تعلقها بسفسافها وما احسن قول القائل

۝ وقايلة لم عللتك الهموم ۝ وامرك ممتثل في الامم ۝

• فقلت ذريني على حالتي • فان الهموم بقدر الهمم •
واحسن منه قول الاخر
• اذا اعطتك اكف اللئام • كفتك القناعة شبعا وريا •
• فكن رجلا رجله في الثرى • وهامة همته في الثريا •
• فان اراقة ماء الحياة • دون اراقة ماء المحيا •
وقولنا حالة للنفس الخ احسن من قول بعضهم حالة للقلب لما لا يخفى والله اعلم واذا ثبت ان العلم باصل الدين وهو علم التوحيد والصفات واجب وان التطويل يؤدي الى تركه من حيث انه تطويل تتقاصر عنه الهمم فعند ما رأيت تاليفه هذا الطرف متعلق بملتزم الواقع خبرا لما تقدم على اسمها وهو الاختصار للضرورة والمراد هنا ما كان بين التطويل الممل والايجاز المخل لتقريبه ما قبله ثم هذا مصدر اختصر المبني للمفعول ولا يلزم منه ان يكون اطول من هذا لصحة استعماله في الاتيان بالشيء قليل اللفظ كثير المعنى ابتداء على حد سبحان من صغر جسم البعوض وعظم جسم الفيل والتحقيق كما نبه عليه استاذنا شهد الله نفعه باشايب الرهوان ان المختصر ما قل لفظه ويقابله المطول فهو ما كثر لفظه كان مع الاول كثرة معنى او لا كان مع الثاني قلة معنى او لا فلا واسطة وفي اتحاد الايجاز والاختصار كلام ذكرته في الاصل ملتزم حقه الرسم بالالف لانه منون منصوب لكنه راعى لغة ربيعة لتناسب القافية لالزام الله القواعد الشرعية للمكلفين بيانه ان الله سبحانه اوجب على كل مكلف معرفة ذاته وصفاته ونحوها ولضعف الهمم لا يتاتى الوصول الى ذلك الا بالاختصار وما لا يتم

الواجب الا به فهو واجب وهذا كله فيمن لا يفهم مقصوده الا من الاختصار والايجاز هو التطويل ويرجح الاختصار لانه طريقته عليه السلام حتى تمدح به كما بينته بالاصل ولا يخفى ان الملتزم انما هو الاختصار في مقابلة التطويل السابق فلا يلزم تعطيل المساواة تنبيه قال العلماء يجب على العالم ان يجيب باربعة شروط الاول ان يسال السائل عن واجب عليه الثاني ان يخاف فوات ما سال عنه الثالث علم المسؤول بالحكم المسؤول عنه باجتهاد او نص الرابع بلوغ السائل والمسؤول وبحث بعضهم في بلوغ السائل وزاد خامسا وهو كون المسؤول عنه حكما عمليا دينيا لا ماليا ولا اعتقاديا ورد بان هذا ليس بشيء وعند استيفاء الشروط فالوجوب عيني او كفائي كما لا يخفى وهذه الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة التي توقف فهمها عليه او النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ او المعاني المخصوصة من من حيث اتصافها بدلالة تلك العبارات والنقوش او المركب من الثلاثة او من اثنين منها احتمالات اجازها السيد الجرجاني في مسمى الكتب وما فيها من التراجم مختارا اولها فما يلاقيه هذا هو الظاهر ارجوزة اي قصيدة منظومة على بحر الرجز اذ هو شعر على الراجح وجمعها اراجيز قال
• ابالاراجيز يا ابن اللؤم توعدني • وفي الاراجيز خلت اللؤم والخور •
واتى بهذه اللفظة القاضي العرف بتقليل مدلولها ترغيبا للطالب بانها نظم وانها على اقرب البحور للطبع وانها قليلة ومع ذلك ففيها كفاية في باب العقايد اي كفاية

ان ساعد مما من الوهاب الفتاح الغاية تنبيه اعلم ان
الاشارة الواقعة في اوائل التصانيف ان كانت بعد تمام التاليف
جاز ان تكون لموجود في الخارج وان تكون لموجود في الذهن
فالاقتصار على الاول تقصير او قصور وان كانت قبله كما هو
الواقع في هذه الارجوزة تعين الثاني وعلى كل فالاشكال بيناه
بالاصل فان قلت ما محل هذه الجملة قلت لا محل لها
لانها استئنافية جواب فهل منك اسعاف على بلوغ المراد
والواو الاستئنافية لا يمتنع من هذا لقبتها اي علقت عليها
علما مشعرا بكتسب ثم قوله الاصلي بعد خيما والها مفعول
اوله للقب ومفعوله الثاني جوهرة التوحيد لا يخفى حسن
تشبيه التوحيد بالعقد لانه تتزين به البواطن كما تتزين
بالعقد الظواهر واثبات الجوهرة له على طريق الترشيح
وموقع هذه الجملة الوصفية المخصصة لارجوزة تخصيصا
صيّر حمله على اسم الاشارة مفيدا اما بعد وقال استاذنا
اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت
لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحال كالقائم بزيد
وبعمرو وقد تجعل اعلام اشخاص باعتبار ان المتعدد باعتبار
المحل يعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعة
للمفهوم الاجمالي كما يأتي فيندفع ما قيل انها جزئيات
والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية التي تتميز
اجزاؤها في الوجود تحد بذكر تلك الاجزاء كالجنس
والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي وشبهه واعلم ان لفظ
العلم وسائر اسماء العلوم كالفقه والنحو والمعاني يطلق
على ثلاثة معان على المسائل وادراكاتها اي التصديقات
المتعلقة بها وملكة استحضارها اي قوة حاصلة من

تكرار

تكرار ادراك القواعد لقتدر بها على استحضارها بلا
كلف انتهى وبسطه في الاصل وقوله قد هذبتها
اي الارجوزة او جوهرة التوحيد وهذا اولى جملة حالية
صاحبها مفسر ضميرها وتهذيب الذهب او الفضة
تصفيته وتخليص جيده من رديه والجذع قطع ما انتشر
وتفرق من اغصانه مستغنى عنه والكلام تنقيحه
من الحشو والتطويل وتحقيقه والمدح العائد للمؤلف
بواسطة مدحهم كتبهم محمول على انه من باب التحدث بالنعمة
فهو شكر لها واما بنعمة ربك فحدث او على انه من باب
النصيحة وارشاد الطلاب الى ما هو انفع لهم من غيره
او على انه من باب اخبار من لا يعرف مقامه ثم بها
ليوثق بهم فيتبعوا وعلى انه جي به لدفع عدم انصاف
المحسود ومبادرته بالنزاع والحط من مقداره وبالجملة
الناس في هذا الباب فريقان فريق يهضم من نفسه او من كتابه
او منهما وفريق على خلافه والاول اولى طريقة وانه بالاخذ
لا بالحقيقة والله منصوب على التعظيم قدم لافادة الاختصاص
والاهتمام اي لا ارجو في القبول الا الله تعالى والرجا لغة
الامل ومفعول المصدر محذوف للتعميم اي قبول كل عمل خيري
ومن ما صدق قائله هذه المقدمة وسبب الحرمان القبول عدم
الرضى بفعل مع الاثابة عليه او مع ترك الاعتراض على الفاعل
وكره قول بعضهم هو الاثابة على العمل الصحيح وهذا لا يتصور
الا منه تعالى والرجا عرفا تعلق القلب بمطموع في حصوله في
المستقبل مع الاخذ في اسباب حصوله والا كان طمعا فقط
ولهذا كان الرجا محمودا والامل وهو مطلق تعلق القلب بحصول
الشيء مذموما الا من العلماء فيه من الرغبة في انواع من الخيرات

تضيق عنها العبارات نافعا حال من الاسم الاعظم والنفع ضد الضر
ليشمل سائر وجوه الرفق والمعونة بعد ولو بالاستعارة والتملك على ان
الفعل فوري بعموم النفع بجميع ما فيهما والظرف لغو متعلق بنافعا وضميره
للجوهرة او الارجوزة ولا شك ان الحال هنا مقدرة ومريدا ولو لتيتها
مفعول نافعا في الثواب وهو مقدار من الجزاء يعطيه الله تفضلا
باعطائه لمن شاء من عباده في نظير اعمالهم الحسنة بمحض اختياره من
غير ايجاب عليه ولا وجوب وهذا الظرف لغو ايضا عامله طامعا الواقع
صفة لمريدا او المراد به هنا الراغب في الشيء الآخذ في اسبابه فهو
مساو للراجي مجازا ولا يخفى تعميم المريد بحسب عموم من خوطب
بعلم التوحيد فيكون الدعا ايضا عاما وتقديم النفس في القرب
كما هنا محمود بخلافه في الامور الدنيوية فانه مذموم وفي كلامه
اشارة الى صحة العمل لقصد الثواب وجوازه وقد ذكرنا دليله
في الاصل وفي الرسالة القشيرية الاخلاص افراد الحق في الطاعة
بالقصد وهو ان يريد بطاعته التقرب الى الله دون شيء اخر
من تصنع لمخلوق او اكتساب محمدة عند الناس او محبة مدح
من الخلق او معنى من المعاني سوى التقرب به الى الله فنفسر
شراحها المعاني المغايرة للتقرب الى الله تعالى بقولهم كان
يريد بعبادته ثواب الاخرة او اكرامه في الدنيا وسلامته من
افاتها او استعانته على اموره بنية كمن يراعي والديه ليدعوا
له بالخير او شيخه ليعينه على مقاصده الدينية فليس ذلك من
الاخلاص الكامل بل ولا من مطلق الاخلاص الا فيما يريد به
ثواب الاخرة او الاكرام في الدنيا والسلامة من افاتها فلا
يخرج عن الاخلاص خلافا لما اوهمه كلامه من درجات الاخلاص
ثلاث عليا ووسطى ودنيا فالعليا ان يعمل العبد لله وحده
امتثالا لامره وقياما بحق عبوديته والوسطى ان يعمل لثواب الاخرة

والدنيا

والدنيا ان يعمل للاكرام في الدنيا والسلامة من افاتها وما
عدى الثلاث من الريا وان تفاوتت افراده انتهى واللفظ لشيخ
الاسلام الانصاري وقيل الخروج من المقصود لا باس بالتعرض
لامور مهمة الاولى منها ان للناس في التاليف في العقايد
طريقتين احداهما ذكر المسايل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها
كالمواقف والمقاصد والتجريد والطوالع وكثير من المقدمات
ادنها وثانيهما الاقتصار على ذكر المسايل مجردة عن ذلك طلبا
للاختصار وجذبا للقلوب بتخييل سهولتها وحرصا على ايصالها
اليها بطريق الاجمال لترسخ عند التفصيل بالتعلم ولما ترجحت
عند الناظم هذه الطريقة سلكها ومنها ان الحكم الشرعي وهو
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالطلب او الاباحة
او الوضع لهما فدخل في قولنا بالطلب الايجاب وهو طلب الفعل
طلبا جازما كالطلب المتعلق بالايمان بالله ورسوله والندب
وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كالطلب المتعلق بصلاة الفجر
والوتر والضحى والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما
كالطلب المتعلق بترك الشرك والزنا والكراهة وهي طلب الكف
عن الفعل طلبا غير جازم كالطلب المتعلق بترك قراءة القران
من حيث هو قران في الركوع والسجود واما الاباحة فهي التخيير
بين الفعل والترك كالاذن المتعلق بالنكاح والبيع في الجملة
واما الوضع لهما اي للطلب والاباحة فهو عبارة عن نصب
الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء مما ذكر من الاحكام
الخمسة الداخلة تحت الطلب والاباحة فالسبب
ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته
كالقرابة او النكاح او الولا للارث اذ يلزم من وجود
شيء منها وجوده ويلزم من انتفايها انتفاوه وقولنا

لذاته لادخال السبب الذي قارنه وفقد شرط كزوال
الشمس اذا قارنه عدم البلوغ او وجود مانع كالقرابة —
التي قارنها القتل عدوانا او الردة فانه لو نظر لذات
السبب مع قطع النظر عما قارنه لزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم فلا تكون تلك المقارنة قادحة في
سببيته والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من
وجوده وجود ولا عدم لذاته كتمام الحول بالنسبة لوجوب
زكاة العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم
وجوب الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجوده وجوبها فيه ولا
ولا عدمه لتوقف الوجوب ايضا على تمام الملك واما
المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه
وجود ولا عدم لذاته كالحيض المانع لوجوب الصلاة مثلا
اذ لا يلزم من وجوده عدم وجوبها ولا يلزم من عدمه
وجوبها لتوقفه على اسباب وشروط اخر قد تحصل وقد
لا تحصل فتاثير السبب في طرفي الوجود والعدم تاثير
والشرط في جانب العدم فقط وتاثير المانع في جانب الوجود
فقط ويسمى هذا الحكم بخطاب الوضع لان متعلقه بوضع الله
تعالى اذ هو الذي جعله سببا لشيء او شرطا او مانعا له
كما سمي الاول بخطاب التكليف لاشتماله على الزام ما فيه
كلفة في الجملة وقيل بل طلبه وتفسير بعضهم الحكم بالنسبة
التامة بين الشيئين ايجابية كانت كالنسبة في قولنا الوتر ليس
بواجب تفسير له بما يثبته اهل العرف تارة وينفونه اخرى
وحمل له على ما يعم اللغوي ايضا واما عادي وهو اثبات ربط
امر باخر وجودا او عدما بواسطة التكرر مع صحة التخلف
وعدم تاثير احدهما في الاخر البتة واقسامه اربعة ربط وجود اثبات ء

بوجود

بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل واثبات ربط
عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل واثبات ربط
وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل واثبات ربط
عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل فالربط بين
هذه الامور عادي وفاعلها الحقيقي هو الخالق لا احدهما
عند الاخر فلا تستلزم معرفته منهما اذ لا دلالة لها عليه
خلافا لاهل الضلالة واما عقلي وهو اثبات العقل
امرا او نفيه اياه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع
واقسامه ثلاثة الوجوب والاستحالة والجواز فالوا ب
العقلي ما لا يتصور في العقل عدمه اما ضرورة كالتحيز
للجرم واما نظرا كوجوب القدم لله تعالى وصفاته
والمستحيل عقلا ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة
كتعري الجرم عن الحركة والسكون واما نظرا كالشريك
لمولانا عز وجل والجائز العقلي ما يصح في نظر العقل وجوده
وعدمه اما ضرورة كالحركة او السكون للجرم واما نظرا
كتعذيب المطيع واثابة العاصي ومنها ان التحسين
والتقبيح العقليين التابع لاولهما الثواب ولثانيهما
العقاب باطلان عندنا خلافا للمعتزلة فحسن الطاعة
الذي يترتب عليه المدح عاجلا والثواب اجلا وقبح المعصية
الذي يترتب عليه الذم عاجلا والعقاب اجلا شرعيا ن
عندنا لا يتلقيان الا من الرسل الاتية بالشرائع والا حكام
عقليان عندهم بمعنى انه يصح تلقيهما من العقل لما في
الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله
فيدرك العقل ذلك اما باستعانة من الشرع فيما خفي
عليه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما

بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وفايدة ورود
الشرع عندهم بالاحكام تاييد حكم العقل وتقويته او بيان
ما عساه يخفى على العقل ومساعدته عليه واما الحسن بمعنى
ملايمة الطبع كحسن الحلو او بمعنى صفة الكمال كحسن العلم والقبح
بمعنى منافرة الطبع كقبح المر او بمعنى صفة النقص كقبح الجهل
فعقليان اتفاقا اذ لا يتبعهما بهذا المعنى ثواب ولا عقاب
وسياتي ادلة ابطال التحسين والتقبيح العقليين عند تنزل المتن
له ويتفرع على هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان لا ثبوت عندنا
لحكم قبل ورود الشرع وبعثة الرسل لانتفا لازمه من ترتب
الثواب او العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
اي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من
العذاب الذي هو اظهر في تحقق معنى التكليف والقول بالنفي
هو مراد الاشعري بالوقف كان مرادنا بنفي الحكم نفي وجود تعلقه
التنجيزي والا فالحكم خطاب الله كما مر وهو قديم نكتة
يصح نفي الشي بانتفا بعض قيوده وحكمت المعتزلة العقل في الافعال
قبل البعثة فما قضى به في شي منها ضروريا كان كالتنفس في الهوى او اختياريا
لخصوصه بان ادرك فيه مصلحة او مفسدة او انتفاهما فامر قضايه فيه
ظاهر وهو ان الضروري مقطوع باباحته والاختياري لخصوصه ينقسم اليه
الاقسام الخمسة فان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم او تركه
عليها فواجب كالعدل وان اشتمل فعله على مصلحة راجحة فمندوب
كالاحسان او تركه عليها فمكروه وان لم يشتمل لا على مصلحة ولا على
مفسدة فمباح وما لم يقض فيه منها بشي لخصوصه بان لم يدرك
فيه شيا مما تقدم كاكل الفاكهة فاختلفوا في قضايه فيه على اقوال
احدها انه يحمل على الحظر لاحتماله المفسدة لان الفعل تصرف في
ملك الله تعالى بغير اذنه اذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى

والاخر

والاخر الاباحة لاحتمال اشتماله على المصلحة لان الله تعالى
خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له كان خلقهما عبثا خاليا
عن الحكمة والثالث الوقف عن الحظر والاباحة حتى انه لا يدرى
امحظور ام مباح وان لم يخل في الواقع عن واحد منهما لتعارض
دليلي الحظر والاباحة ومنها ان معرفة ما يخرج عن
التقليد من هذا العلم ولو بالدليل الجملي فرض عين ومعرفة
ما يقتدر به على تقرير مسايله بادلتها ورد الشبه عنها
باجوبتها فرض كفاية على اهل كل قطر يشق الوصول منه
الى ما فيه القايم بذلك يخاطب به الجميع ابتدا فيأثمون
بتركه ويسقط عنهم الخطاب بقيام واحد منهم به وههنا
تعرضنا في الاصل لبيان شروط تعليم العلوم وتعلمها
فليطلبه من له فيه رغبة واذا اردت الشروع في علم
التوحيد المعبر عنه باصل الدين وبعلم التوحيد والصفات
تغليبا لاشرفه على الذوات والسمعيات فاقول لك حينيذ
كل من اي شخص غير ملك كلف اي حكم عليه الشرع بانه
مكلف بان كان بالغا عاقلا وهو الذي الزمه الله تعالى
او طلب منه ما فيه كلفة شرعا معمول لوجب قدم عليه
لقصد الحصر والاختصاص ونصبه بنزع الخافض وجبا خبر
كل والفه للاطلاق وضمير عليه لمن كلف وهو لغة متعلق
بوجب وان يعرف فاعل وجب ومفعوله ما اي جميع جزئيات
ما قد وجبا لله عقلا ومر بيانه اتفاقا فدخل في كلامه الانس
والجن كما اوضحناه بالاصل بل في كلام القرطبي انقسام الجن
الى سنية وشيعة وقدرية وفسر به قوله تعالى كنا طرايق
قددا واخرجنا منه الملايكة لان معرفتهم باحكام الالوهية
ضرورية لهم فلا يكلفون بها ولو على القول بخطابهم باحكام

شريعتنا اذ لا تكليف فيها الا بفعل اختياري كما قاله منهم بعض
المتاخرين وتقييد الوجوب بالشرع تصريح بما علم التزاما
اذ لا حكم عندنا بغيره كما علمته انفا والمعنى انه يجب شرعا
على كل مكلف معرفة ما يجب عقلا لله تعالى فالمعرفة
عندنا لا تجب الا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع
المنعقد عليه واسندنا جميع الواجبات اليه لانه قبل
تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم ما جا به من الشريعة
الى الخلق وهو مرادهم بالبعثة لا حكم البتة لا اصلا ولا
فرعا كما هو المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم وبه صرح
امام الحرمين حيث قال انا لا نتعبد اصلا وفرعا الا بعد
البعثة نعم اعتمد النووي خلاف ذلك تبعا للحليمي
وغيره حيث قال في شرح مسلم ان من مات في الفترة
على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان وهو في
النار وليس في هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فان
هولا كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه السلام انتهى
فاكتفى في وجوب التكليف بالتوحيد ومتعلقاته بورود
شرع ما كان شرعنا او غيره وهو خلاف ما عليه الائمة
من اهل الكلام والاصول والفقها من ان اهل الفترة
لا يعذبون ولا منافاة بين قوله من مات في الفترة وقوله
ان دعوة ابراهيم بلغتهم كما توهمه بعضهم كالابي في شرح
مسلم لان معنى الفترة عدم ارسال رسول اليهم وابراهيم
وغيره من الرسل غير مرسلين الى هولا وان بلغتهم دعوتهم
الا ان النووي كغيره لا اثر للفترة عنده بالنسبة لاصل
التكليف بالايمان بل يكتفي في وجوب اصل التكليف
بالايمان ببلوغ دعوة الرسل ولو لغير الرسل اليهم

نظرا

نظرا الى ان الشرايع بالنسبة للتوحيد كالواحدة لاتفاقها
عليه قاله شيخ استاذنا وعند المعتزلة المعرفة واجبة
بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب ٣
في الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب
في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من
المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل
ما به دفع الضرر المظنون بل والمشكوك واجب عقلا
كما اذا اردت سلوك طريق واخبرت بان فيه عدوا
او سبعا فانه يجب عليك اجتنابه خوف الوقوع في
الهلكة ورد بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم
الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر فلا
بالصانع وبما رتب في الاخرة من الثواب والعقاب
والاخبار بذلك انما تصل الى البعض وعلى تقدير
الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم
معرفة الصانع وبعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام
ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل
المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا قايم فيخوف العقاب
او الاختلاف بحاله والعياذ بالله تارة فان قيل لا شك
ان من حصلت له المعرفة احسن حالا ممن لم تحصل له
لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع
بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا هم ايضا
نسلم وجوب الاحسن هنا ما عرض على مذهب اهل
السنة بان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو موقوف

لانه ان كان على العارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال
وان كان على غيره كان تكليفا للغافل وهو باطل واجيب
عنه بان امكان ايجابها ضروري والسند مدفوع بان الغافل
من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما
كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا
قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات
هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك
المفهومات بقدر الطاقة البشرية واعترض ايضا بانا
لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما بالنص مثل قوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فانه ليس قطعي الدلالة اذ
الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فانه ليس قطعي
السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللخصم
ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما
كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله
تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد
ولا يكلفونهم التحقيق والانتقاد والجواب ان الظن
كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ
بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمنع تواطؤهم على الكذب
فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفا بالتقليد
فليس كذلك وانما هو اكتفا بالمعرفة الحاصلة من الادلة
الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سالتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في
ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب
بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفا
في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال

في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر
من حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من
المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه
والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية
لا بد ان يقوم به البعض انتهى كلام السعد اسعده الله
بمشاهدته في دار كرامته تنبيهات الاول
فايدة هذا الخلاف تظهر فيمن قدر على معرفة الله تعالى
بالنظر ولم يفعل ومات قبل بلوغ الدعوة فعلى راي اهل
السنة لا معصية ولا اثم بخلاف راي المعتزلة الثاني
علم مما مر ان النزاع انما هو في طريق وجوبها هل هو الشرع
او العقل كما عرفت فتكون بعد ورود الشرع واجبة اتفاقا
من الفريقين كما انها متى حصلت كفت ولو لم يرد الشرع بها
ولذا يحكم بنجاة قس بن ساعدة الايادي وورقة بن نوفل
وزيد بن عمرو بن نفيل ونحوهم ممن تبصر في الجاهلية وزمن
الفترة وبهذا يتضح صحة ايمان الصبي والاكتفا به حتى لا يطا لب
بتجديده بالنظر والاستدلال بعد البلوغ وليس من الاكتفا
بالتطوع عن الواجب لفرض استمراره لوقت البلوغ وامتناع
تحصيل الحاصل الثالث اعتبار العقل والبلوغ في الاحكا م
التكليفية هو ما انحط عليه امر الشارع اخرا والا فقد نقل
جماعة منهم العلماء البيهقي ان الاحكام الشرعية التكليفية كانت
في صدر الاسلام غير متعلقة بالبلوغ ولا متوقفة عليه بل كانت
تتعلق بالقادر بالغا كان او غيره وقد اوضحناه بالاصل الرابع
دخل في المكلفين ياجوج وماجوج اذ هما من بني ادم وان اختلفوا
في وجه انتسابهما اليه وحديث يا ادم اخرج بعث النار صريح فيه
وقد اطال الالوسي فيهما في شرح سلم الخامس مذهب الجمهور
اتحاد العلم والمعرفة وان اختلفا في كثرة الاستعمال فكثر استعمال

المعرفة في ادراك الجزئي او البسيط والعلم في ادراك الكلي او المركب ولذا
يقال عرفت الله دون علمته كما تستعمل في الادراك المسبوق بالعدم
او في الاخير من ادراكين لشي واحد اذا تخلل بينهما عدم كان ادركه
اولا ثم ذهل عنه ثم ادركه ثانيا والعلم للادراك المجرد من هذين
الاعتبارين ولذا يقال الله عالم ولا يقال عارف والجري على
كثرة استعمال المعرفة في الجزئيات عبر بها هنا لمطابقته المراد
دون العلم المطابق لما عبر به معه فيما سلف السادس ذكرنا
في الاصل الفرق بين الكلي والكلية والجزئي والجزء والجزئية
السابع ان من نشا اعمى ابكم اصم سقط عنه شرعا وجوب
النظر لتعذر بلوغه الدعوة قلت اما على قول من اوجب
المعرفة عقلا فينبغي فهو مخاطب به فهو من ثمرة الخلاف انتهى
ثم عطف على ما قبله وجا قسيمه في قوله ويجب شرعا على كل مكلف
ان يعرف جزئيات الجائز عقلا عليه تعالى ولو بعنوان
كلي وقد مر بيان حقيقته وسياتي تفصيل بعض جزئياته
تنبيه تفريق بعضهم بين يجوز في حقه تعالى كذا فاجابه
وبين يجوز عليه تعالى كذا فكرهه لايهامه جواز اتصافه تعالى
بصفة جائزة دعوى لم يقم عليها دليل والحق جوازا لتعبير
لسلامتهما من الايهام كما يظهر لذوي الافهام بشهادة تعبير
الامام بل قولهم يجوز عليه كذا اولى لان المراد يجوز على فعله
وهو من الصفات الفعلية التي هي من قبيل الاعراض الحادثة
عند الاشاعرة واما قولهم يجوز في حقه فمشكل لان ما كان حقا
له تعالى كيف يكون فيه جائزا فتدبره فان قلت هذا التعبير
الذي قدرته هل عليه قرينة قلت نعم وهي قولنا فيما ياتي
خلق الشر اذ هو صفة فعلية والله اعلم ثم عطف ايضا على
ما قبله وجا على الجائز قسيمه في قوله ويجب شرعا ايضا على

كل

كل مكلف ان يعرف الممتنع عقلا عليه تعالى والمراد معرفة
جميع جزئياته ولو بعنوان كلي وقد قدمنا بيان حقيقته
وسياتي تفصيل بعض جزئياته ثم المراد من معرفة جميع جزئيات
هذه الكليات الثلاث ومعرفتها تفصيلا فيما علم منها تفصيلا
واجمالا فيما علم منها اجمالا والف الممتنع كالف وجبا اطلاق
تنبيه قدم الواجب لشرفه اذ هو الذي يتصف به مولانا
سبحانه ولانه اذا عرف امكن ان يعرف منه المستحيل والجائز
واخر المستحيل لانحطاطه اذ متعلقه عدم محض ومفهومه
نفي صرف ووسط الجائز لانه واسطة بينهما اذ فيه من
الواجب جهة الثبوت ومن الممتنع جهة النفي لا يقال
المستحيل لشبه البسيط حقه ان يقدم على الجائز لشبهه
بالمركب لانا نقول هذه مناسبات لا يقدح فيها
مثل هذا كما تعارفه القوم واعلم ان هذه الامور الثلاثة
كل واحد منها اما ضروري واما نظري فالمجموع ستة اقسام
حاصلة من ضرب اثنين في ثلاثة ومن الامثلة للاقسام
الثلاثة بحركة الجرم وسكونه فالواجب احدهما لا بعينه
والمستحيل خلوه منهما معا والجائز ثبوت احدهما بعينه
بدلا من الاخر وزعم امام الحرمين ان معرفة هذه الاقسام
هي العقل بنا على انه العلم بوجوب الواجبات وجواز
الجائزات فينبغي للمكلف الاعتنا بمعرفتها ليتاتي له
استحضارها من غير تكلف ومثل اي ومعرفة مثل ذا
المجموع واجب لرسله تعالى شرعا على كل مكلف
فيجب عليه شرعا ان يعرف ما يجب لهم وما يجوز عليهم
وما يمتنع عقلا هذا على قراته مرفوعا مستانفا ويجوز
ان يقرا بالنصب عطفا على المنصوب مما قبله ووجوب

المعرفة منصب عليه حينئذ ايضا با ظاهرا وكون
احد وجوه الواو الاستئناف خلاف الاصل وقوله
فاستمعا بالف الاطلاق او المبدلة من نون التوكيد
الخفيفة يكون لا يكون تكملة كما بيناه بالاصل تنبيه
لا يلزم من اخذ الطلبة لهذا العلم عن المشايخ بالتعلم
منهم ان يكونوا مقلدين لهم حتى يكونوا من محل الخلاف كما
لا يلزم من الاخذ بمذهب الاشعري او الماتريدي تقليد
في العقايد لان الطالب والاخذ بمذهب الاشعري كلاهما
اذعن للحكم وسلمه بعد اطلاعه على ماخذه ودليله
بمنزلة من سال منجما عن منزلة الهلال فارشده اليها
فامعن بالنظر حتى عاينه وحققه وصار يخبر عن يقينه
وما راه بعينه وهذا معنى قول السعد ان التعليم ليس
الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ورفع الشكوك
والشبهات وقول النسفي المتعلم ليس غافلا بالمرة بل هو
ناظر متامل ثم علل وجوب المعرفة اولا لاستماع ان
لم يكن تكملة بقوله اذ كل من اي شخص من المكلفين
فيه اهلية لفهم البراهين الاجمالية قلد بعد البعثة
غير معصوم فجزم بمعتقده بما اخبره به من غير نظر
ولا استدلال وكان تقليده في واجب عقايد علم
التوحيد مما يطلب منه فيها اليقين فايمانه به الذي
جزم به اعتمادا على مجرد اخبار ذلك الغير لم يخل اي لم
يسلم ويتجرد عن لازم ترديد وهو التردد اي التحير
ولو بالقوة وعبر به دون تردد لضرورة النظم وما هنا
سبيله منوطة للاختلاف في الاكتفا به والاضطراب
في قوله عند الله فلهذا المقتضى في صحته بعض القوم

ممن

ممن صنف في هذا الفن يحكي عن المتقدمين من اهله والمتاخرين
ايضا اختلفا اجمالا فبعضهم نقل عن الاشعري والقاضي والاستاذ
وامام الحرمين والجمهور عدم صحة الاكتفا بالتقليد في العقايد
الدينية وبالغ بعضهم فيه فحكى عليه الاجماع وعزاه ابن
القصار لمالك وبعضهم نقل عن الجمهور ومن سبق ذكرهم عدم
جواز التقليد في العقايد وانهم اختلفوا في المقلد فمنهم من قال
هو مومن الا انه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح
ومنهم من فصل فقال هو مومن عاص ان كان فيه اهلية لفهم
النظر الصحيح وغير عاص ان فقدت منه اهلية ذلك وبعضهم
نقل عن طايفة ان من قلد القران والسنة القطعية صح ايمانه
لاتباعه القطعي ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم امن الخطا
على غير المعصوم وبعضهم نقل ان النظر ليس بشرط في صحة
الايمان بل وليس بواجب اصلا وانما هو شرط كمال فقط
واختار هذا القول الشيخان الوليان العارفان الزاهدان
الورعان العالمان العاملان المتقنان الحجتان الاستاذ
القشيري وابن ابي جمرة والغزالي وابن رشد وجماعة من
القدما والمتاخرين وقد حرر السيد الشريف الزنجري في شرح
الارشاد ان من حصل منه جزم مطابق للحق الا انه لم يكن عن
ضرورة ولا برهان وانما كان عن تقليد ففي ذلك طرق
واقوال اصحها انه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل
له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك واما عزو
عدم صحة ايمان المقلد للجمهور والاشعري فقد وقع لابن
التلمساني وغلطه فيه بعض اهل عصره وقد عزي هو في بعض
كتبه لمن ذكر عدم الجواز لا عدم الصحة بل قال القشيري ان
القول بعدم صحة ايمان المقلد مكذوب على الاشعري لم يوجد

الامة
في كتبه كيف وهو مستلزم المقول بتكفير العوام وهم غالب الا
فانه اجيب عنه بانه يكتفي بالدليل الجملي وان لم يمكنهم
التعبير عنه كما يأتي نقله فهو اعتراف بان ليس في العوام مقلد
من ليس في الدنيا من هو كذلك ثم رايت حكى السيف الامدي في
الابكار اتفاق الاصحاب على انتفا كفر المقلد وانه ليس
للجمهور الا القول بعصيانه بترك النظر مع اتفاقهم على صحة
ايمانه وانه لا يعرف القول بعدم صحة ايمان المقلد الا لابي هاشم
ابن ابي علي الجبائي من المعتزلة محتجا بان من لم يعرف الله
بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر واصحابنا
مجمعون على خلافه وانما اختلفوا في معتقد الحق بغير دليل فمنهم
من قال عاص ومنهم من قال ليس بعاص انتهى كلام الامدي
ووافقه عليه التاج السبكي رحمهما الله تعالى فهذه اقاويل
الاشاعرة واما الماتريدية فقد قال رئيسهم ابو منصور الماتريدي
امام اهل السنة اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون
بربهم تعالى وانهم حشو الجنة للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من
قال لا بد من نظر عقلي في العقائد وقد حصل لهم منه القدر
الكافي فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث
الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين
والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم انتهى وبه مع ما اجيب به
عن الاشعري وهو المعتمد عند الاشعري وهو المعتمد عند الاشاعرة
عرف ان الخلف بين الطائفتين في ايمان المقلد لفظي ولله الحمد
رب العالمين وقال السعد في شرح المقاصد ذهب كثير من
العلما وجميع الفقها رحمهم الله الى صحة ايمان المقلد وترتب
الاحكام عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة
وكثير من المتكلمين احتج القايلون بالصحة بان حقيقة الايمان

هو

هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر
فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق
او شرط له ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب
من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين
اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويحمل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين
وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة
بالعكس فانا نؤمن بالانبيا والملايكة عليهم السلام ولا نعرفهم
باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيامة من الحساب والميزان
والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها لا اوصافها واهل
الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون
ابناهم ولم يكونوا يؤمنون به وفيه نظر لان المراد العلم بما يحصل
التصديق به ونحن نعلم من الانبيا والملايكة عليهم الصلاة والسلام
ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد
قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه
ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليائس فان
عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان
العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغايب لتكون
مقالته عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما
هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في اذآب الفكرة وادمان
النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبيا عليهم الصلاة والسلام
والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص
انما قام على عدم نفع ايمان اليائس ومعاينة العذاب دون ايمان
المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو
ثبت صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب

اي في الجواب مولف

الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع
لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى حينئذ للعبد
قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا
مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب
الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغا
لمرضاته من غير الجا ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفا قدرة على
التصرف في النفس واحتج ابو هاشم والمعتزلة القايلون بانه
لابد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على
تقرير الحجج ودفع الشبه بوجوه الاول ان حقيقة الايمان
ادخال الشخص النفس في الامان من ان يكون مكذوبا
ومخدوعا وملبسا عليه بنا على انه افعال من الامن همزته
للتعدية او للصيرورة بمعنى صار ذا امن وذلك انما يكون
بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالخبر مثل امنت به وله لا بالسامع
والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال
معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة
وذلك بالتصديق سوا كان عن دليل اولا ولو سلم فالامن من
ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان
كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا
بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه
لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب
يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود
من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام
الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد
فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد
اليهود والنصارى وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان

حقا

حقا فحقيته اما ان تعلم بالتقليد فيدور او بالدليل فيتناقض
ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة
كونها من دين الاسلام وان من اعتقدها تقليدا اهل بكونه مومنا
تجري عليه احكام المومنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا
بتركه النظر والاستدلال واعلم ما يقال ان القول بجواز
التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان عنه فتناقض
فهو مغلطة ظاهرة لان الكلام في صحة ايمان المقلد لا في جواز
التقليد لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن
عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام
وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما
لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص
والاجماع على وجوب النظر والاستدلال انتهى نقلناه مع طوله
لكثرة فوايده ونفاسة عوايده **ومنهم** اي القوم در
كابن السبكي في جمع الجوامع **حقق فيه** اي ايمان المقلد والنظر ف
لغو عاملة **الكشفا** بمعنى البحث مبني على حالها او البيان
فهي بمعنى عن تفسيره بطريق الحكاية بالمعنى بقوله ق
فقال ذلك البعض في بيان المعتمد في ايمان المقلد من الطر
والاقوال والخلاف السابق **ان يجزم** هو وما بعده مقول
القول محله نصب به ونفا عليه ضمير المقلد اي قال البعض
ان جزم المقلد اعتقاده **ب**الحكم الايماني الذي اخذ فيه
بقول الغير واخباره عنه اخذا مطابقا لما هو الحق في الواقع
دون حجة ولا برهان بحيث لم يبق عنده ادنى تردد ولا شك
في الحال بالفعل كما جزم به شيخ استاذنا واما احتمال
عروضه عند تشكيك مشكك فهو لا يضر لان كثيرا من اليقينيات ت

النظرية يعرض لها ذلك حينئذ فلا يقدح في يقينيتها وهذا
هو معنى قول كثير بحيث لو فرض رجوع ذلك الغير عما اخبره
به بعد اعتقاده لا يرجع هو ثم ذكر جواب الشرط بقوله
كفى نرجه بذلك في ثبوت ايمانه بما قلد فيه على الوجه
المذكور عند اهل السنة الاشعري وغيره فقد حكاه الزركشي
عن الائمة الاربعة وعزاه ابن ناجي والتتائي وابو الحسن
الشاذلي من المالكية وغيرهم من الشافعية للجمهور في اجراء
الاحكام الدنيوية اتفاقا والاخروية عند المحققين خلافا
لقول كثير من المعتزلة انه يعاقب في الاخرة عقاب الكفار
وما ذهب اليه المحققون هو الحق فيناكح ويؤكل ذبيحته
ويرثه المسلمون ويرثهم ويسهم له اذا كان في جيش شهم
رسرا باهم ويدفن في مقابرهم بعد تغسيله والصلاة
عليه ولا يحكم له بالخلود في النار ان دخلها بجريمة غير الكفر
ولم يعف عنه احتجوا على ذلك بمثل قوله تعالى ولا تقولوا
لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا الاية وقوله صلى الله عليه و[سلم]
من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم
ودفعه كثير من المعتزلة بانه محمول على الاسلام في حق
الاحكام الدنيوية فقط واجيب بانه لا دليل على
التخصيص فلا يقبل واحتجوا بانه جاهل بالله ورسوله
ودينه والجهل بذلك كفر ودفعه المحققون بانه وان
كان جاهلا بذلك لكنه مصدق به فيجوز ان ينقص عقابه
لذلك على ان جهله بربه انما هو من بعض الوجوه وهو غير
كفر وليس من اهل القبلة احد يجهله تعالى الا كذلك
لاعترافهم على اختلاف مذاهبهم وطرقهم بانه تعالى واحد
قديم ازلي ابدي عالم قادر موجد لهذا العالم على ما يليق

به

به كثير من كلامهم وغالب تقريرها ثم ثانيا ان لا يجزم المقلد
عقده بالحكم الايماني الذي اخذ فيه بقول الغير واخباره
دون حجة ولا برهان بان قبله منه مع شك حال لم تكفه ذلك
الاخذ والتقليد ولم يزل المقلد مرتبكا في حيرة
الغير اي صار الحيرة كالوجزم وكان جزمه غير مطابق
للحق لعدم دخوله جازما في الاسلام وعدم خروجه
من عهدة التكليف به قيل وهذا القسم ليس محل
خلاف عند القوم بل هم متفقون على عدم صحة ايمانه
وعليه حمل بعضهم كلام الاشعري السابق ان صح عنه
وله محمل اخر بيانه في كلام السعد فان قلت قول
النظم وان لا صادق ايضا بما اذا لم ياخذ بقول الغير
البتة فما بالك حمله على بعض ما صدق به قلت
لان الكلام في المقلد ومن لم ياخذ بقول الغير اصلا لا يصدق
عليه انه مقلد فان قلت فقد اسقط قيد
حقيقة الاخبار بالمقلد فيه ومطابقته للواقع قلت
نعم لشهرته وعدم الاختلاف فيه ونص السعد على
ان القائلين بايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع
اختلفوا فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على
استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول
من عرف رسالته صلى الله عليه وسلم بالمعجزة مشاهدة
وتواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم
بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته عز وجل
ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من
الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير
عنه ولا على مجادلة الخصوم ودفع الشبه كما هو المشهور عن

الشيخ ابي الحسن حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مومنا لكن
ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا ان لم يكن عند الاشعري مومنا على
الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر
والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الى
الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري ان لا يكون مومنا على الكمال
كما في تارك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا
بدخول غير المومن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على
التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من
الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكالات
واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك
بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة
تخرج من الايمان اذا طرات وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت
فهي مسالة صاحب الكبيرة وسياتي الكلام فيها وان ارادوا
ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان اي لا يستقيم فهي
مسالة اخرى على ما تشعر به تمسكاتهم السابقة وبطلان
ما ذهبوا اليه فيها يكاد يلتحق بالضروريات من دين الاسلام
انتهى وفيه التصريح بالتاويل لكلام الاشعري وان خلافه لفظي
وها هنا مسائل الاولى الصواب ان العوام والعبيد
والنسوان والخدم والاتباع مكلفون بالنظر والاستدلال
لا فرق في ذلك بين الذكي والغبي على الشرط السابق الثانية
الصواب من الخلاف في النظر القول بوجوبه وحرمة التقليد
للقادر عليه المتاهل له كما ذهب اليه كثيرون ورجحه الرازي
والامدي وسيشير الى هذا بقوله فانظر الى نفسك لان صيغة
افعل صريحة في الوجوب بالاصالة لان المطلوب في باب
العقائد اليقين والعلم قال تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقد علم

عليه السلام

عليه السلام ذلك وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس
غير الوحدانية عليها خلافا لما ذهب اليه العنبري وتبعه عليه القشيري
وابن رشد والغزالي وابن ابي جمرة وابن عباد من كونه شرط كمال غير واجب
والصواب انه مع وجوبه ليس شرطا في صحة الايمان بل هو واجب
مستقل بنفسه وقبل النظر في العقائد حرام وبتاويله مرت
الاشارة اليه وقد ذكرناه بالاصل قال المحقق المحلي وقد
اتفقت هذه الطرق الثلاث على صحة ايمان المقلد وان كان
اثما بترك النظر على الاول الثالثة محل الخلاف غير النظر
الموصل الى معرفته تعالى من احكام الكلام اما النظر الموصل
اليها فواجب اجماعا كما قاله السعد ونقله شيخ الاسلام عنه
واقره الرابعة قال السعد فان قيل اكثر اهل الاسلام
اخذون بالتقليد فهم قاصرون او مقصرون في الاستدلال اذ
لم يزل الصحابة ومن بعدهم من الايمة والخلفاء والعلماء يكتفون
منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب
كثير من العلماء المجتهدين الى انه لا يصح ايمان المقلدين قلت ليس
الخلاف في هولاء الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى
والصحاري وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى
به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
بل فيمن نشا على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات
والارض فاخبره انسان يعني غير معصوم بما يفترض عليه اعتقاده
فصدقه فيما اخبره به بمجرد اخباره من غير تفكر ولا تدبر انتهى
فان قلت هل تابعه غيره على هذا التحرير قلت نعم كما بيناه
بالاصل فان قلت نحن نجد غالب العوام لا يعرفون حقيقة
ما يجب له تعالى ولا حقيقة ما يجوز عليه او يستحيل وقد اقتضى

كلام السعد صحة ايمانهم من غير خلاف قلت ما اقتضاه كلامه
صحيح غاية الامر انهم جاهلون ببعض احكام الالوهية من بعض
الوجوه وقد تقدم في كلامه ان الجهل به تعالى من بعض الوجوه
لا يعد مكفرا وان وجب ازالته عند الامكان فان قلت
اقتضى كلام بعض المتاخرين جريان الخلاف فيهم قلت
لا نعلم له سلفا في ذلك فيجب رده عليه وان ركن كثير من
القاصرين اليه وقد اطلنا النفس في الاصل بما يجب على
المنصف اعتماده ويتعين على القاصرين الذين غلبت
عليهم العامية والركون الى التقليد ارتياضه واعتماده
فان فيه السلامة من نسبة الكفر الى اكثر المسلمين واساءة
الظن حتى بايمة الدين مع تاويل كلام المتقدمين والمتا
عند من اوهم كلامه تكفيرهم ممن صنف في العقايد من
المتاخرين ونسال الله ان يتدارك كل من اخطانا للصواب محسنا
في الجواب وان يجمع بيننا في الجنة امنين اخوانا على سرر متقابلين
لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين بمحمد نبينا سيد المرسلين
صلى الله عليه وسلم انه تعالى هو الغفور الرحيم خاتمة
رايت في كلام بعض الشافعية ما نصه لو ان الله تعالى خلق
انسانا اعمى اصم لا حس له سقط عنه النظر والتكليف لتعذر
وصول الدعوة انتهى وهو جار على قاعدة الاشاعرة من وجوب
المعرفة بالشرع لا بالعقل و[illegible] لم يقع خلاف بين اهل
الاسلام في وجوب معرفة الله تعالى ولا في وجوب النظر
الموصل اليها بقدر الطاقة البشرية كما مر وانما وقع الخلاف
في تعيين اول واجب هل هو المعرفة او النظر الموصل اليها
او القصد اليه اشار لك ببيان ما هو المختار من ذلك فقال
واجزم ايها الطالب للحق بالقول بان اقلا اهمية اول

شي

شي يجب على المكلف متقدما على ساير التكاليف واشار الى كونه
واجبا بوصفه بقوله من ما يجب لذاته شرعا على المكلف
تحصيله ان لم يكن حصله قبل تكليفه معرفة خبر ان واصله
معرفة الله اي معرفة وجوب وجوده تعالى وصانعيته للعا
وساير احكام الالوهية وما يتبع ذلك من النبوات والسمعيات لم
ولا يجوز نصب معرفة على انه اسم ان والجار والمجرور خبرها
واو لا تمييز ليجب للفصل بين ان واسمها وخبرها باجنبي
مع عدم افادة العبارة حينئذ ان المعرفة اول الواجبات
ولما كان هذا القول مختارا مع انه قول امام السنة ابي الحسن
الاشعري كما نسبه السعد وغيره من المحققين وان حكي عنه
بعضهم على قول الاستاذ لان عليها تبتني جميع الواجبات
وعنها تنشا جميع معارف الالهيات تتمة اصل اول على
الاصح اوال على وزن افعل قلبت الهمزة الثانية واوا ثم
ادغمت الواو في الواو لاجتماع المثلين وله استعمالان احدهما
ان يكون اسما بمعنى قبل كما هنا فحينئذ يكون منصرفا منونا
ومنه قولهم اولا واخرا والثاني ان يكون صفة فيكون افعل
تفضيل معناه الاسبق فيكون غير منصرف للوصف ووزن
الفعل قاله شارح الاوضح ويمكن حمل النظم عليه ايضا ويكون
صرفه للضرورة وفيه اي في تعيين اول الواجبات خلف
اي اختلاف كما ذكرناه يطلق العلامة فنقل الاستاذ
اول واجب هو النظر في معرفته تعالى لانه المقدمة الموصلة
اليها ومنه قول القاضي الباقلاني هو اول النظر لتوقف النظر
على اول اجزايه ومنه قول ابن فورك وامام الحرمين هو القصد
الى النظر لتوقف النظر على قصده بمعنى تفريغ القلب عن
الشواغل وعزي هذا القول للقاضي فلعل له قولين ومنه

دين

قول بعضهم من التقليد ومنه قول اخر هو النطق بالشها
ومنه قول ابي هاشم وجماعة من المعتزلة وغيرهم هو
الشك وردّ اولها بانه اما ان يريد اول واجب باعتبار
المقاصد ولا شك ان النظر ليس منها وانما هو وسيلة
الى المعرفة كما علل به او باعتبار ما يشتغل به المكلف
وسيلة كان او مقصدا ولا شك ان النظر ليس كذلك ايضا
اذ اول ما يشتغل به المكلف هو القصد الى النظر بتوجيه
القلب وتخليته من الشواغل وثانيها بانه لا يلزم من استقلال
النظر بالوجوب فافادته المعرفة ان يكون جزؤه مستقلا
به لعدم افادته اياها ولا يصح ان يسند اليه الوجوب
على الانفراد كما لا يسند الوجوب لصوم بعض من يوم او ركعة
من صلاة كذلك وثالثها بعدم اختصاصه بالواجبات
اذ كل متوجه اليه لابد من التفرغ من الشواغل العائقة
عنه ورابعها بانه لا يحصل المعرفة الواجبة باجماع كامر
لانه ليس معرفة ولا علما وخامسها بان ايجاب النطق
بهما ان كان مع وجود ما يضاد مدلولهما في القلب من
شك ونحوه فهو ايجاب للنفاق وان كان بعد تفريغ
القلب من ذلك فاول الواجبات انما هو الجزم بما في
القلب بعد تفريغه لا نفس النطق وسادسها بان
الشك في الالوهية مطلوب ازالته فلا يكون مطلوبا حصوله
لاسيما على اصله الفاسد من ان كفر المنعم قبيح لذاته
وقد بسطناه في الاصل منقحا معناه فلنذكر محرر
من نصب الخلاف بين الفريقين اذا حرره بذكر ما الكلام فيه
على التعيين قال العضد وغيره والنزاع لفظي اذ لو اريد
اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة

اتفاقا

اتفاقا ولو اريد اول الواجبات مطلقا فان شرطنا كونه
مقدورا فهو النظر وان لم نشترط كونه مقدورا فهو القصد
الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا
ورد بان جعله واجبا براسه يوجب القصد الى تحصيله
ويلزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد اخر فيتسلسل
قال السيد وهو يدل على ان القصد غير مقدور ومع
كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه
لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار ولزم
التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
انتهى وعبارة الامام فخر الدين الرازي ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من
يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبه
مقدورا واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف
كانت فهو القصد انتهت تنبيهان الاول قال
العضد والسيد جميعا ان قلنا الواجب الاول النظر فمن
كان فيه اهلية النظر وامكنه زمان يسع فيه النظر
التام والتوصل به الى معرفة الله تعالى فلم ينظر في ذلك
الزمان ولم يتوصل به الى المعرفة بلا عذر فهو عاص بلا
شبهة ومن لم يمكنه زمان يتوصل فيه الى المعرفة اصلا
بان مات قبل البلوغ فهو كالصبي الذي مات حال
صباه فهو غير عاص ومن امكنه من الزمان ما يسع
بعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واختر مته
المنية قبل انقضا النظر وحصول المعرفة فلا عصيان
قطعا واما اذا لم يشرع فيه بلا تاخير بلا عذر ومات
ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير

وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمراة في زمان رمضان
تصبح مفطرة وهي طاهرة ثم تحيض في يومها ذلك فانها عاصية
وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم قال السيد واما خص
التفريع بالنظر لاقتضائه زمانا يتاتى فيه التفصيل الذي
ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع
في النظر انتهى الثاني فسرنا المعرفة بما مر لان معرفة كنه
ذاته تعالى وحقيقتها ليس من الواجبات فضلا عن كونها
اولها ويتعلق بهذا مباحث نفيسة بيناها بالاصل
خاتمة الاول ظهر مما مر ان الحكم الحادث بيننا على امور
خمسة علم وظن وشك ووهم واعتقاد لان الحاكم بامر على اخر
ايجابا او سلبا اما ان يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم او لا
فالاول اما ان يكون لسبب من ضرورة او برهان او لا
وغير الجازم اما ان يكون راجحا على مقابله او مرجوحا
او مساويا فاقسام الجزم اثنان واقسام غيره ثلاثة
فالاول من قسمي الجزم علم ومعرفة ويقين والثاني منهما
اعتقاد ويقين عن تقليد كما ان الاول من اقسام غيره
ظن والثاني وهم والثالث شك فان حصل الايمان عن
اقسام غير الجزم فهو باطل اجماعا وان حصل عن العلم
فهو صحيح اجماعا وان حصل عن التقليد وكان مطابقا
لما هو الحق في نفس الامر فهو محل الخلاف كما عرف
وان كان غير مطابق فاجمعوا على كفر صاحبه وانه غير معذور
وبذله في النظر اجتهده اولا خلافا للعنبري [illegible]
لا يعتد بخلافهم حيث عذر المجتهد الطالب للحق اذا
لم يتضح له بعد بذل جهده في تحصيله والله اعلم
الثانية قال بعض العلما لا يحتاج معرفته تعالى

لنية

لنية لان النية قصد المنوي وانما يقصد المرء ما يعرف فيلزم ان
يكون عارفا قبل المعرفة وهو محال ورده بعضهم بما حاصله
انه ان كان المراد بالمعرفة مطلق الشعور فمسلم لكنه لا يقتضي
ارادته وان كان المراد بها النظر في الدليل فلا لان كل ذي
عقل يشعر مثلا بان له من يدبره فاذا اخذ في النظر في
الدليل ليتحققه لم تكن النية حينئذ محالا انتهى وايضا
ان المحالية انما تثبت لو كان المطلوب معرفته مجهولا من حه
جميع الوجوه اذ يستحيل حينئذ التوجه اليه وقصده اما لو
فرضنا ان المطلوب معلوم من وجه كما لو تصورنا الله تعالى
بانه المدبر لنا ثم قصدنا التوجه الى معرفته من وجه اخر
كعلمه تعالى وقدرته فلا استحالة والله اعلم ولما كان
النظر الموصل الى معرفته تعالى بقدر الطاقة البشرية
واجبا لانه امر مقدور للمكلف يتوقف عليه الواجب المطلق
الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق
شرعا كما هو راينا في المعرفة والنظر الموصل اليها وعقلا
ان كان عقليا كما هو راي المعتزلة فيهما لئلا يلزم تكليف
المحال اما كون النظر مقدورا للمكلف فظاهر واما توقف
المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا نعني
بالنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به اذا ووجوبه
فانظر ايها المكلف المخاطب وجوبا بالشرع عندنا خلافا
للمعتزلة في قولهم بوجوبه بالعقل لانه لو لم يجب النظر
الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
في مقام المناظرة اذ للمكلف حين يامره النبي بالنظر في
معجزاته وفي جميع ما يتوقف عليه ثبوته من ثبوت الصانع

وصيانة ليظهر له صدق دعواه ان يقول لا انظر ما لم يجب النظر
علي فان ما ليس بواجب علي لا يجب علي الاقدام عليه ولا
يجب علي النظر ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب
الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري
فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر
وهو محال فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب النظر علي ليس
بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون
أي عدم الزام النظر مولف
للنبي حينئذ الزامه النظر لانه لا الزام بغير الواجب وهو
المعني بالافحام واجيب اولا بالنقض لانه مشترك
الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله
اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع
وتقريره ان للمكلف ان يقول على مقتضى مذهبه لا انظر
ما لم يجب علي النظر عقلا ولا يجب علي عقلا ما لم انظر لان
وجوبه نظري فيفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان
النظر يفيد العلم مطلقا او في الالهيات سيما اذا كان
بطريق الاستدلال لانه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقا فلولا افادته ذلك لم يكن في جملة مقدمة لها فائدة
فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه
لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع
من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت فلا يصغي
فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك
ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت
الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو
علمه بتحققهما فلو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح

قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله
لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوته في نفسه
فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو
توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان
لا يجب على الكافر شيء بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف
على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر
علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب
وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور
التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط
التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به انتهى كلام السعد
قال السيد وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة
فيقال قولكم لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب
ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب
والنظر فيه انتهى وفي النظر كلام يطول تحقيقه ذكرنا ثمرته
في الاصل لكن المتكلمون عرفوه بانه الفكر الذي يطلب به
علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترزوا
بقيد المعاني عن التخيل اعني حركتها في المحسوسات لا الخيالية
كما توهم والمراد الحركة القصدية ليخرج الحدس وكل ما كان
من حركاتها غير مقصود فلا يسمى فكرا وايقاع الفكر جنسا
للنظر صحيح لانه في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم
منه حتى يمتنع تفسيره به واعترض الامدي على هذا
التعريف بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان
يكون مطلوبا واجيب بان المطلوب هو الظن من حيث

موطن وهو اعم وطلب الاعم لا يستلزم طلب الاخص اعني غير
المطابق منه وكيفية ترتيب تلك المعاني التي تحمل
النفس لطلبها انك ترتب امورا معلومة عندك من احوال
مطلوبك المجهول من غيرها لتتوصل بها الى تحصيل
ما جهلته منه بالكنه او بالوجه فان توصلت بها الى
معرفة مفرد سميت تلك الامور معرفا وقولا شارحا
وان توصلت بها الى تصديق وهو العلم بنسبة امر
الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت الحجة ودليلا
مثال الاول قولك في شرح الانسان انه الحيوان
الناطق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم
وهو ما سوى الله تعالى وصفاته العالم متغير وكل
متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين
على الوجه الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى
كلية يوصل من انقدح له بالبرهان صدقهما الى العلم
بان العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى
تنبيه الحق كما افاده الكلام سياقا وسباقا
افادة النظر العلم مطلقا في الالهيات وغيرها خلافا
للسمنية والمهندسين لان النظريات فرع الضروريات
وقد ارتفع الوثوق بها فان الصفراوي يجد طعم السكر
مرا والاحول يرى الواحد اثنين وراكب السفينة يرى
البر ماشيا فيرتفع الوثوق بما هو فرع عنها والجواب
ان ارتفاع الوثوق عند تحقق وجود اسباب الغلط
لا يوجب ارتفاع الوثوق في محل قطع فيه بانتفاء
اسباب الغلط كما لا يخفى قال السعد وينبغي ان لا يكون

العدويات

٣٧

العدويات محل خلاف اصلا والحق ايضا انه لا يتوقف
في افادته معرفة الله سبحانه على المعلم خلافا للاسماعيلية
تتمة يشترط للنظر الحياة والعقل وعدم النوم وعدم
الغفلة وعدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وعدم
الجهل المركب بالمطلوب اي ان لا يكون جازما بنقيضه لان ذلك
يمنعه من الاقدام على الطلب والاربعة الاول شروط للعلم
ايضا تنبيه هذه شروط لمطلق النظر واما صحيحه فيشترط
فيه ايضا ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون
النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل
الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصا نخ
بان نظرنا في العالم وحصلنا من احواله قضيتين احداهما
ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث فله صانع لنعلم
من ترتيبهما ان العالم له صانع كان العالم هو الدليل عند
المتكلمين لانه عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى العلم بالمطلوب لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو
اصطلاح المنطق وثبوت الصانع مدلول الدليل وكون
العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة لة
وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى
المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الامور الاربعة متغايرة
بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون
العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة وقد
ذكرنا ان الاصل ما يتعلق بهذه الاحكام خاتمة
حصول العلم عقب النظر مذهب الاشعري وجمهور اهل السنة
انه بخلق الله تعالى بطريق اجراء العادة ولو تخلف مع
توفر شرائط الوجود ليس لقدرة العبد فيه تاثير

وانما قدرته قادرة على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما
بالقوة من غير تاثير عدم وذهبت فرقة الى اعتقاد حصوله عقب
النظر بالكسب والقدرة الحادثة وذهب الباقلاني وامام الحرمين
والرازي وعزاه الغزالي لاكثر الاصحاب والاول للبعض الى استلزام
النظر العلم بالنتيجة بطريق الوجوب العقلي الذي لا بد منه من
غير ان يكون النظر علة له كما هو راي الحكما او مولدا له كما هو راي
المعتزلة وذهبت الفلاسفة الى حصوله عنه بطريق الايجاب
العقلي على معنى ان النظر علة موجبة للعلم عقبه لتمام القابل
مع دوام الفاعل وعند المعتزلة حصوله عقبه بطريق التوليد
ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر فالنظر فعل للناظر
يوجب فعلا اخر له هو العلم واستثنوا النظر التذكري فقالوا
فيه بقول الباقلاني والبيان بالاصل الى نفسك متعلق
بالنظر لتضمنه معنى التوجه والالتفات او الى بمعنى في لان
النظر بمعنى الفكر يتعدى بها وسياق الكلام عن حقيقة
النفس او المراد بها هنا الذات كما هو احد اطلاقاتها
لغة بان تتامل فيها وما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام
وذوق وشم ولمس وطول وعرض وعمق وكثافة
ولطافة وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وشك وظن
ووهم وايمان وكفر وغضب ورضى وفرح وحزن ولذة
والم فتجدها لذلك مخرجة من العدم فتستدل بها انها
مفتقرة الى صانع منزه عن مماثلتها قال تعالى منبها على
تلك الدلالات على وجه حسن وفي الارض ايات للموقنين
وفي انفسكم افلا تبصرون يا ايها الانسان ما غرك بربك
الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء

ركبك

ركبك ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه
نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة
مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم
انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين ايحسب
الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى ثم
كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والانثى
اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وانكار اشتمالك على
صفات متغيرة مكابرة وجحد للضروريات وزعمك انك
كنت ما زلت في صلب ابيك وان اباك كان كذلك في صلب ابيه
الى ادم ثم ادم كان طينا وهلم جرا غاية الامر انك تحولت من
صورة الى اخرى وتبدل الصور لا يوجب سبق عدم محلها
باطل لما تقرر من بطلان التسلسل على انك لا تنكر ان ذاتك
الان ازيد من مقدار النطفة التي تكونت منها فيجب حدوث
الزايد فيجب حدوث النطفة لاتفاقهما في المماثلة بينك الان
وبينها ولا يجوز اختصاص النطفة بصفة واحدة دون المطلقة
المماثلة هذا خلف ثم بعد نظرك في نفسك واحوالها
وعوارضها وقيام البرهان عندك على حدوثها انتقل
الى نظر اخر يوصلك الى الحكم بالحدوث العالم وهو ما سوى
الله تعالى وصفاته من اجناس الموجودات المتجانسة
سميت بذلك لانها يعلم بها الصانع ويستدل بها عليه
كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان
وعالم الحيوان كما يقال عالم الاعراض وعالم الاجسام
فيفيد استغراق جميع احاد اجناس العرض والجسم فيشمل
جميع افراد اجناسها وقد يعرف باللام الاستغراقية كما هنا
مفردا او جمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما سمي به على حدة

الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها
من ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان
العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال
عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة
وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع
العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على
الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال
عالم زيد وان كان زيد من العالم ولا على صفة واحدة من
صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما العدم تجانسها
واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوي العلم ولا على
مجموع ذاته وصفاته ولا على ذاته وصفة من صفاته ولا
على شي من ذلك مع الممكنات ولا على مجموع ذلك مع الممكنات
وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود
والصحاح ظاهر وقد تبين ان مسمى العالم هو طريق المعنى
واما تخصيصه بذي الروح او بالانس او بالثقلين او الملائكة
او بالثلاثة مع الشياطين او باهل الجنة والنار او بالروحانيين
وهي اقوال فيحتاج لدليل وقد نقل عن المتقدمين
اعداد مختلفة في العوالم فقيل ثمانون الفا نصفها في
البر ونصفها في البحر وقيل ثلثمائة وستون عالما حفاة
عراة لا يعرفون خالقهم وستون الفا يكسون يعرفونه
وقيل الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقيل
ثمانية عشر الف عالم الدنيا كلها عالم منها وقال كعب
الاحبار لا يحصي عدد العالمين الا الله وما يعلم جنود ربك
الا هو وبسطتها في الاصل ثم ذكر قسمي العالم المنحصر
فيهما وان كثرت افراده وتعددت جمله واحاده بقوله

العلوي

العلوي فهو من باب الصفة المشبهة والمراد بالعلوي كل
ما ارتفع من الفلكيات كالسموات والكواكب وحركاتها
والعرش والكرسي والملائكة خلافا لمن ذهب من الفلا سفة
الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها قدما
زمانيا بمعنى عدم سبق العدم لها فلا ينافي اطلاقهم
القول بحدوث ما سوى الله تعالى حدوثا ذاتيا
بمعنى الاحتياج الى الغير ثم بعد نظرك في العالم
العلوي وتحققك انه مشتمل على جهات مخصوصة وامكنة
معينة وان بعضه محجوب بعض وبعضه داخل في بعض
وبعضه فوق بعض وبعضه من نور وبعضه من ظلمة وبعضه
متحرك وبعضه ساكن وظهور تغيره حدوثه لك وثبوت
افتقاره الى محدث عندك لما اشتمل عليه من امارات
الامكان وعلامات الحدوث من اختلافه في المكان
والزمان انتقل الى العالم السفلي اي المنسوب الى جهة
السفل وهو كل ما نزل عن الفلكيات من بخار وريح
وصاعقة وسحاب الى التخوم ومنقطع العالم كالارض
والمعادن والبحار والنباتات والحيوانات والجمادات
وفيه رد على بعض الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم
الاجسام العنصرية بموادها شخصا وبصورها الجسمية
نوعا وبصورها النوعية جنسا ومعنى قولهم ان صور
العناصر قديمة بالنوع ان نوعها مستمر الوجود
بتعاقب افراده الشخصية ازلا وابدا والافراد الشخصية
حادثة فان قلت [illegible] لم قدم العالم العلوي على
السفلي والسفلي معلوم الحدوث بالمشاهدة والعلوي
ما علم حدوثه الا بانتفاء المماثلة بينه وبين السفلي

ثلث لان الله تعالى قدمه عليه في مقام الاعتبار ان
في خلق السموات والارض ولا يقال قدمه لشرفه
لان المختار كما في كشف الاسرار تفضيل الارض على السما
وقد تقرر افضلية البشر على الملك في الجملة على انه
يمكن ان يقال ذلك ويخالف ما قاله في الكشف اختيار
المقابلة والمسئلة ليست قطعية نعم الاول قول
الاكثرين وهاهنا فائدتان احديهما اه احدهما انه مذهب
اهل السنة والاشاعرة كما دلت عليه الاحاديث ان
السحاب ينشا من شجرة مثمرة في الجنة والمطر من بحر
تحت العرش خلافا للحكما والمعتزلة في ان منشاه البحر
او انه اجسام ذوات خراطيم تاخذ الما من البحر المالح
وتعصره الريح فيعذب ثانيهما قول الحكما ان
الارض طبقة واحدة ومذهب الاشاعرة ان الارضين
سبع فيها طبقات متفاضلة بين كل ارضين مسيرة
خمس مائة عام كما وردت به الاخبار وعليه فانما
جمع السما وافردت الارض في بعض الايات لان
السموات مختلفة الاجناس بخلاف الارضين لاتحاد
جنسها وهو التراب وذكر بعضهم ان الحكمة في ذلك
الانتفاع بالسموات كلها بواسطة ما اشتملت
عليه من الكواكب ولا انتفاع من الارض الا بالعليا
وقيل الحكمة في افراد الارض ثقل جمعها لفظا وهو
ارضون تتمة افضل السموات اعلاها وافضل
الارضين التي نحن عليها وقد بينا كل ذلك في الاصل
ثم ذكر جواب الامر الذي هو انظر بقوله تجد اي
ان امتثلت ونظرت في العالم الذي من جملته نفسك

التي

التي هي اقرب الاشيا اليك وابتداها خطورا ببالك
وجدت اي علمت وتحققت به اي بالمذكور من نفسك
والعالم صنعا اي صنعة باهرة وحكمة ظاهرة من
نقوش متقنة والوان مستحسنة ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم
ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير
تتمة يعني بنفسك بعد الاحاطة بما قررناه ان
العالم اما عين ان قام بنفسه بان تحيز غير تابع
في تحيزه لغيره واما عرض ان قام بغيره بان تحيز
تابعا في تحيزه لغيره وان العين اما جسم ان تركب من
من جوهرين فصاعدا على المختار واما جوهر ان امتنع
قبوله الانقسام وان العرض اما ان يقوم بالجسم او بالجو هر
لامتناع قيامه بنفسه كالالوان واصولها خلاف
قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة
ايضا وباقيها بالتركيب وكالاكوان وهي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون وكالطعوم وانواعها تسعة وهي الحرارة
والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والحلاوة
والدسومة والتفاهة وبالتركيب بينها تحصل انواع كثيرة
وكالروايح وانواعها كثيرة وليس لها اسما تخصها قيل
والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يقوم الا بالاجسام واعتر ض
بمخالفته لقول التجريد الاعراض المحسوسة باحدى
الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين
واجيب بان كلام صاحب القيل ناظر للاستقرا الموجود
في الخارج وكلام التجريد ناظر للجواز العقلي فلا مخالفة
وقوله بديع الحكم بكسر الحاء جمع حكمة بمعنى احكام

اي اتقان صنعة صنعا اي تجدد به صنعا بديعا احكامه اي
مخترعا من غير سبق مثال ولا مادة مع غاية الاحكام ونهاية
من الاتقان لكن العالم مع اتصافه بما عرفته من غاية
الاتقان والاحكام به قام اي قام بالعالم وتقدم معموله
عليه للضرورة والاصل قام به التغير والتبدل والتحيز
والتحرك والسكون والكثرة والقلة والتركيب والانقسام
ولاشك ان مثل هذا دليل وامارة على جواز سبق العدم
ولحوقه ضرورة ان ما يستحيل عليه العدم لا تلحقه مثل هذه
الامور ولا تمر عليه الازمنة والدهور ليس كمثله شي وهو
السميع البصير فاذا اردت ان تاتي بقياس مستنبط من
نظرك في هذا العالم من الوجه المتوصل به الى تيقن
حدوثه قلت العالم باسره جوهره وعرضه من عرشه
لفرشه جائز عليه العدم للتغيرات القائمة به والجائز
عليه وكل ما اي شي جاز عليه العدم سبقا او لحوقا
ثم قدم معموله يستحيل وهو عليه وقطعا للضرورة
وخبر كل يستحيل اي يمتنع عقلا القدم اما بيان
الصغرى المطوية في النظم للعلم بها من السياق فلانا
سبرنا العالم سبرا تاما فوجدناه غير خارج عن
الاعيان والاعراض كما مر ولكل حادث لقبوله العدم
اما الاعراض فبعضها جائز عليه العدم بالمشاهدة
كطرو الحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد
بعد البياض وبعضها جائز عليه ذلك بالدليل كما في اضداد
هذه فانها لو كانت قديمة لما طرا عليها العدم فان العدم
ينافي العدم اذ القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر
عدم قبوله للعدم وان لم يكن واجبا لذاته لوجب استناده
الي

الي الواجب لذاته بطريق الايجاب ضرورة ان الصادر بالقصد
والاختيار يكون حادثا لوجوب سبقه بالاختيار المستلزم
الى الموجب القديم قديم لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث كما ظهر لك بالنظر
السابق وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى
فظاهرة واما الصغرى فبيانها بوجهين احدهما ان الاجسام
لا تخلو من الاعراض كما عرفت والاعراض كلها حادثة اذ لو
كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي العدم
وان الازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما ثبت من
ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان
الاجسام لا تخلو عن الحركة او السكون لان الجسم لا يخلو عن
الكون في الحيز وكل كون في حيز اما حركة او سكون لان ذلك
الكون ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فهو حركة
والا فهو سكون اذ لا معنى للحركة والسكون سوى هذا
بناء على ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون
ثان في مكان اول وكل من الحركة والسكون حادث اما الحركة
فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها
تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهنا سبق زماني حيث
لم يتجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا
زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق
المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوق
بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا وثانيهما ان الحركة
في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرات تنقضي على التعاقب
والزوال طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه فاذا جاز عدمه انتفى قدمه واما حدوث

السكون فلانه وجودي جاينا الزوال ولاشي من القديم كذلك
لما مر اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه
جايز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع
الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل
منها ما يجوز على الاخر فاذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة
جازت على الكل بعقد المماثلة واما ثالثا فلان الاجسام اما
بسايط واما مركبات لانحصار تالف من الاجسام المختلفة
الطبايع فالمركبات والا فالبسايط فالبسايط كالماء والنار
والهوا يجوز على كل من اجزايها المتشابهة الحصول في حيز
الاخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات كالحيوان يجوز على كل من
بسايطها المتماسة ان يكون مماسها الذي وقع بجز منه هذا
يمنع بسايراجزايه المتشابهة وذلك بالحركة وعلى هذا الدليل
امور بيناها في الاصل باجوبتها اهمها انما تعرض عليه ما ذكر
في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة او السكون من انه لو صح لزم
ان يكون الجسم في اول وجوده متحركا او ساكنا ما اللازم باطل
قطعا لاقتضا كل منهما المسبوقية بكون اخر وبانا لا نسلم
ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان
حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز اخر وهذا في
الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان
واجيب بان الكلام في الكون المسبوق بكون اخر للقطع
بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب
وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن
مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز اخر كان حركة وما
ذكر من ان هذا ينافي الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن
حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله

بل معناه نفي ان يكون الشي بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار
في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة
الابدية هي الاستمرار في الازمنة الاتية لا الى نهاية فان قيل
ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يتوهم في كل جزئي من
جزئيات الحركة وهو لا يدفع مذهب الحكما وهو ان كل حركة
مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية فالفلك متحرك ازلا وابدا
بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شي من جزئيات الحركة وهذا
معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى
ايضا اي لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما
يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع
تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو راي بعض
وحركات الافلاك واوضاعها واجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان تكون ماهية في الحركة ازلية وذلك
من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية فهذه
والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة
عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة
وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل
لزم ان يكون شي من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن
الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان
على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا من وجهين
احدهما طريق التطبيق وهو انا نفرض جملة من الحوادث
المتعاقبة من الان واخرى من يوم الطوفان مثلا كل منهما الا الى
نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول
من هذه الجملة بالاول من تلك وهكذا فاما ان يستطا نقابلهما وهو
الكل والجزء او لا فتنقطع الجملة الطوفانية ويلزم انتهاء الانية

[illegible]

كان اول السلسلة معلولا واخرها علة فيكون كل معلول بازا علة فلا ينفك احد المتضايفين عن الاخر راجع المواقف كذا بخط المولف

لانها لا تترتب عليها الا بعد رعشاه وثانيهما طريق التكافي
وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق
بحادث وليس سابقا على حادث اخر بمنزلة المعلول الاخير
فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافي المتضايفين
في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو
المنتهى وتقرير اخر وهو انا نفرض سلسلة من المسبوقية
واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير
بازا سابقية ما فوقه فيلزم الانتها الى سابقية السابقية دون
المسبوقية تحقيقا للتضايف ولهم على ابطال التسلسل
وجوه اخر لا تخلوا عن ضعف كما ان لهم على ابطال قدم
الاجسام ما هو كذلك ثم لا يخفى عليك ان الذي نقول
ببطلانه ونقيم عليه الدليل انما هو وجود حوادث لا اول
لها ونعيم الجنة له اول وان لم يكن له اخر ومن اهمها ايضا
ان الاستدلال على حدوث اعيان العالم بما ذكر مبني على
ان لها صفات زايدة على وجودها يستدل بحدوثها
على حدوث موصوفها ونحن لا نسلم وجود تلك الصفات
سلمناه لكن لا نسلم حدوثها قولكم [illegible] لانها متغيرة من
عدم الى وجود وبالعكس ممنوع بل هي دايمة الوجود اما في
موصوفها لكن تكمن فيه تارة عند ظهور حكم ضدها وتارة
تظهر فيه عند ظهور حكمها واما مع انتقال من محل الى اخر ومن
قيام بنفسها الى القيام بمحل وبالعكس والجواب عن
الاول ان كل عاقل يحس في ذاته معاني زايدة عليها كالعلم
واضداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض المحققين
في جواب منع وجود الاعراض نزاعكم لنا و[illegible]كم لا نسلم
وجود الاعراض اما ان تقولوا بوجوده ولا شك انه امر

زايد

زايد على الذات فيلزمكم تسليم وجود العرض واما ان تقولوا
بعدم وجوده فتخرجوا عن طور العقلاء وتسقط مكالمتكم
لاعترافكم بعدم نزاعنا ولعدم عقل تقدحون به الى
المحاورة فان قالوا نختار الاول ولكن نقول بالحال ولا
شك انها واسطة بين الوجود والعدم [illegible] لهم المحققون
على ان الحال محال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم على
ما ياتي بيانه في مباحث الصفات ان شا الله تعالى سلمنا
ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام تلازم صفات ثابتة وجب
لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فالقدح بعدم وجودها
مع تسليم ثبوتها وقيامها بالموجودات لا يضر شيا في
دليل الحدوث وعن الثاني وهو ادعا الكمون والظهور
انه يودي الى اجتماع الضدين في المحل الواحد لان
الجوهر اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتمع
الضدان فيه ضرورة وايضا فالكمون والظهور اللذان قاما
بالعرض وتعاقبا عليه ان كان ينعدم احدهما عند وجود
الاخر فقد نقض المانع اصله في كمون الاعراض ولزمه ما فر
منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قال بكمونهما وظهورهما
ايضا وهلم جرا لزمه التسلسل وقد مر بطلانه بالدليل
وعن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل
وعن الرابع وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل
وبالعكس ان كلا الامرين يودي الى قلب حقيقة العرض
فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو
قامت بنفسها او انتقلت لزم قلب هذه الحقيقة
وايضا لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال
ينتقل ايضا فيقوم به انتقال اخر وذلك يودي الى التسلسل

وقيام المعنى بالمعنى وبهذا تحققت انضباط الاصول السبعة
التي ينبني عليها برهان حدوث العالم وهي اثبات زائد
على الاجرام وابطال قيامه بنفسه وابطال انتقاله وابطال
كمونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم واثبات كون
الاجرام لا تنفك عن ذلك واثبات استحالة حوادث لا اول لها
ومن اتمها ايضا ان الاستدلال بما ذكر على حدوث العالم مبني
على انحصاره في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في
الاجسام والجواهر وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته
وليس بمتحيز اصلا كالعقول العشرة والنفوس المجردة
عن المادة التي قال بها الفلاسفة وكل ذلك لا دليل عليه
واجيب بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وهو الاعيان المتحيزة والاعراض القائمة بها لان ادلة
المجردات غير تامة على ما بسطوه في المطولات فان قلت
فعلى تقدير تمامها فاي دليل ينفي عنها القدم قلت اجاب
بعض المتاخرين بان نختار رائقة الالتجا الى السمع وكان الله
ولا شي معه واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله تعالى
وحدوث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال
به عليه ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالدليل العقلي فقال
هذا الزائد لا يصح الاها لوجوب الوحدانية واذا لم يكن
الها لم يتوقف وجود العالم على وجوده فلا يجب وجوده
اذ لا يلزم من عدمه محال وكل ما هو كذلك فهو ممكن وكل
ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب ورد بانه
تمسك بعكس الدليل وهو انما يلزم طرده اي كلما وجد وجد
المدلول لا عكسه اي لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لكان
الله ولا شي معه فلا يلزم من عدم توقف وجود العالم على

وجوده

وجوده انتفاء قدمه ومن اهمها ايضا ان الاستدلال بما ذكر على
حدوث العالم مبني على وجود الفاعل المختار ضرورة ان
المسبوق بالاختيار لا يكون قديما خلافا للرازي فان سبق
الاختيار انما يوجب حدوث المسبوق به والخصم
لا يقول بالاختيار بل منهم من يقول ان العالم صادر عنه
تعالى بطريق الطبع ومنهم من يقول انه صادر عنه بطريق
التعليل قلت سياتي في مبحث صفة الارادة اثبات
الاختيار له تعالى بالدليل على انه لو كان العالم مستندا
اليه بواحد من التعليل او الطبع لما اختلفت مقاديره ولا
صفاته ولما تاخر منه شي عن الازل لان العلة الواحدة
يستحيل اختلاف اثارها وتاخر وجود شي منها عن وجودها
والمشاهدة الضرورية تقتضي بخلاف ذلك فان اختلافه
في مقاديره وصفاته كثير لا حصر له وتاخر جميعها عن الازل
معلوم على القطع لمشاهدة التاخر في كثير من الاجرام وصفاتها
اللازمة لها فوجب ان يكون جميعها كذلك لوجوب استوائها
في صفة الافتقار الى الفاعل على ما مر تحقيقه فان قيل
لا شك ان تاخر الاجرام وصفاتها عن الازل يدل قطعا على
ان ايجادها ليس بطريق التعليل اذ العلة العقلية يستحيل
ان يتخلف عنها معلولها واما دلالة التاخر على ان الايجاد
ليس بطريق الطبع فهي ممنوعة لما تقرر من ان تاثير
الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة ليس على طريق
اللزوم مطلقا بل انما يلزمها مطبوعها اذا توفرت الشرايط
وانتفت الموانع فلعل هذا بما يقولون لعل تاخر العالم
عن الازل لوجود مانع منه في الازل او لانتفا شرط هناك
وجد فيما لا يزال فلما زال المانع او وجد الشرط فيما لا يزال

وجد العالم فيه والجواب لو وجد مانع من وجود العالم في
الازل لما انتفى ابدا لان ما ثبت في الازل لا يكون الا قديما وكل
قديم يستحيل عدمه فكان يلزم ان لا يوجد شيء من العالم
ابدا ولو انتفى شرط وجود العالم في الازل لما وجد ذلك
الشرط ابدا فلا يوجد العالم ولا شيء منه ابدا لان وجود
ذلك الشرط فيما لا يزال يكون متوقفا اما على انتفاء مانع
ازلي وتقدم استحالة انتفائه واما على تسلسل شرائط
الى غير بداية وهو محال للزوم التسلسل المحال على ان توقف
صدور العالم عن الموجب على شرط حادث يوجب له كونه
حادثا فان قيل اليست صفات الواجب عندكم موجودا
قديمة فاذن يمتنع استنادها اليه سبحانه بطريق الاختيار
فيتعين الايجاب الذي فررتم منه قلنا علة الاحتياج
الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان
كانت مستندة الى ذاته لا تكون اثارا له وانما امتنع عدمها
لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والتاثر انما يكونان
بين المتغايرين ولا تغاير هنا ولا يخفى ان هذا المحل لا يليق فيه
بالتطويل لانه اهم مباحث الفن وعليه ابتناؤه وبالله التوفيق
تنبيهات الاول اتفق الجمهور على انه لابد من استناد
الحادث الى موجد قديم دفعا للتسلسل اما راجح بلا مرجح
وانه لا ترجح لاحد طرفيه الا لمرجح كما هو بديهي عندهم واما
الحدوث فهو الخروج من العدم الى الوجود وان الامكان هو
استواء الوجود والعدم بمعنى سلب ضرورة الطرفين الثاني
علة احتياج الممكن الى السبب المرجح عند الفلاسفة
وبعض المتكلمين واختاره البيضاوي الامكان وعند
قدماء المتكلمين الحدوث قال بعضهم وهو معتمد اكثر

المتكلمين

المتكلمين وعند بعضهم هي الامكان والحدوث معا بمعنى انها
مركبة منهما على ان كل واحد منهما جزء لها وعند بعضهم
الاخر هي الامكان بشرط الحدوث واحتجاجها في الاصل انك لو
كلام المتن الى القول بان العلة هي الامكان المجرد اقرب
فتامله ولما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق فهو فيهما
من مباحث علم الكلام وباعتبار عوارضهما من مباحث
علم الفقه ولذا ابتكرا في الفنين ويبحث عنهما اهلهما
باعتبارين ما اختلف وضع المتكلمين لهما فمنهم من يؤخرهما
عن الالهيات والنبوات والسمعيات لكونهما نفس متعلقهما
ومنهم من يقدمهما لاحتياج الخائض في تلك المباحث اليهما
وترجح عنده هذا الطريق فقدمهما وبدا بالايمان لاصالته
وتبعية الاسلام له وان قدم عليه في حديث جبريل نظرا
لاهمية متعلقه او العملية التابعة للتصديق فقال وفسر
هو مبني للمفعول للعلم بالفاعل اي وفسر جمهور المتكلمين
من الاشاعرة والماتريدية وغيرهم الايمان اصله
اصله ايمان بهمزتين مكسورة فساكنة فابدلت الثانية
لسكونها ياء من جنس حركة ما قبلها كما تقتضيه القاعدة
التصريفية فامن افعل كاكرم لا افعل والاول مصدره على
الافعال والثاني على الافتعال كالاكرام بالتصديق البالغ
حد الجزم متعلق بفسر قال فيه للتعهد الذهني والمعهود ذهنا
في عرف اهل السنة هو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في
كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة اي فيما اشتهر كونه
من الدين بحيث صار يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر
واستدلال وان كان في اصله نظريا كوحدة الصانع عز وجل
ووجوب الصلوات وحرمة الخمر الى غير ذلك ويكفي التصديق

الاجمالي فيما لا يلاحظ الا به اجمالا كالايمان بسائر الانبياء والملائكة
ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كالايمان بالمعينين من
الانبياء عليهم السلام مثل محمد صلى الله عليه وسلم وادم ونوح
وابراهيم وموسى وداود وسليمان وعيسى وبالمعينين من
الملائكة كجبريل وعزرائيل حتى ان من لم يصدق بوجوب
الصلاة مثلا عند سؤاله عن ذلك او بحرمة الخمر مثلا عند
سؤاله عنها فانه غير مؤمن شرعا كما سياتي ولا يكفي في وجوب
الايمان بالمعين من حيث تعيينه مجرد ثبوته بل لا بد من
القطع بثبوته بتواتر او نحوه ولا شك ان الايمان وسقوط
عهدة التكليف عنه بذلك وليس المراد من التصديق هنا
ان يقع في القلب نسبة الصدق الى النبي مثلا من غير اذعان
وقبول لما وقع فيه والا لزم ان يكون كل عالم بصدقه عليه
السلام مؤمنا وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين
بصدقه عليه الصلاة والسلام كما يشهد به قوله سبحانه
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا بل المراد منه هنا الاذعان والقبول
لما وقع فيه من ذلك والانقياد له وسكون النفس اليه
واطمئنانها به وكفها عن العناد والمخالفة وبناء
الاعمال عليه بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم على
ما صرح به الغزالي وهذا زائد على العلم والمعرفة تنبيهات
الاول قال السعد الايمان في اللغة التصديق بشهادة
النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في
الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب
والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات

واساس

واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم وانما
احتيج الى بيان ما يجب الايمان به لمتبين وتفصيل بعض
التفاصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل لما سأله
عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا
جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان
هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في
اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور
مخصوصة لم يكن ثم نزاع اذ المدعى انه تصديق بتلك الامور
المخصوصة انتهى وبه ظهر ان اقتصار الناظم عليه فقط
في غاية التحسين الثاني لا شك في انطباق هذا التعريف
على ايمان المقلد فيحكم بانه على مذهب الماتريدية لا اشكال
فيه واما الاشاعرة فللشيخ لهم في حقيقة الايمان قولان
احدهما انها المعرفة والاخر انها حديث النفس التابع للمعرفة
وعليهما فالمقلد ليس بمؤمن اذ لا علم عنده ولا معرفة بل
اعتقاد جازم قلت اجاب بعضهم بوجوب حمل ذلك
منهم على بيان حقيقة الايمان الكامل لا على بيان مطلق
حقيقته على ان نسبة القول بانه المعرفة للاشعري وان
وقع لجماعة كصاحب العقيدة غير صحيحة عندهم ولو سلم
فتاويله بما مر وبهذا ينحل ما استشكله بعض المتاخرين
على من قال بصحة ايمان المقلدين والحمد لله رب العالمين
الثالث قال السعد بقي هاهنا بحث اخر وهو ان بعض
القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا
على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله

عليه وسلم كما يعرفون ابناهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون
الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو
امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل
راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا
كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب
من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا
مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا
النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي
ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان
والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في
مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو
المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد
تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه حينئذ
يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن

وليس

وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار
المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم
يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار
وما هو من علامة التكذيب والانكار وقد علم من هذا
ان الايمان واجب يثاب عليه باتفاق الاول والثاني
الا انه على الثاني مثاب على اسبابه وما يوصل اليه
فقول من قال انه واجب لا ثواب عليه لا يلتفت اليه
الا ان يريد الثاني مع قطع النظر عن اسبابه والله اعلم
ولما كان التصديق القلبي خفيا وكانت الاحكام الشرعية
مبنية على الظاهر وكان اللسان ترجمان الجنان ودليلا
عليه حتى اتفق اهل السنة من المحدثين والفقهاء
والمتكلمين على ان المومن الذي يحكم بانه من اهل
القبلة ولا يخلد في النار لا يكون الا من اعتقد بقلبه
دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا من الشكوك الحاصلة
بالفعل ونطق بالشهادتين مع القدرة عليه ملتزما
لاحكامهما وانما اختلفوا في جهة مدخلية النطق في حقيقة
الايمان هل هي الشرطية ام الشطرية او انه هو الايمان
وعلى الشرطية هل هو شرط لصحة الايمان او هو شرط
لاجراء الاحكام الدنيوية فقط وهو الاصح اشار الى ذلك
الاختلاف مقتصرا على ما قوي منه بين القوم فقال على
طريق الاستئناف **والنطق** اي التلفظ بالشهادتين
وبما يتوقف حصول الايمان والاسلام عليه للقادر
المتمكن قال ابن عرفة المالكي بان يقول اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا رسول الله لا يكفي في الدخول في الاسلام
غير ذلك انتهى ومثله لمتاخري الشافعية قائلا ان

الشارع متعبدا لنا بلفظ اشهد فلا يجزي ابداله باعلم وان
ساواه في مطلق العلم اذ الشهادة اخص وعليه فتوى متاخريهم
في عصرنا وخالف الابي وشيخه ابن عرفة قائلا يوخذ من حديث
ضمام وصاحبنا انه لا يتعين النطق باشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله بل يكفي كل ما يدل على الايمان
وقال في شرح حديث جمع الازواد لا يشترط في حق داخل
الاسلام النطق بلفظ اشهد ولا التعبير بالنفي والاثبات
فلو قال الله واحد ومحمد رسول كفى قلت وما قاله
هو الماخوذ من قول الرسالة من ذلك الايمان بالقلب والنطق
باللسان ان الله اله واحد لا اله غيره ولا شريك له
ولا شبيه له ولا نظير له ونحو ما قاله لبعض الشافعية
فيمن تردد في نبي وكلام النووي الاتي يوافق اطلاقه
فيكون في المسئلة لاهل المذهب قولان والمعول عليه
منهما اولهما والله اعلم وكلام ابن عرفة اعرف الكلام وقد
ذكرنا تتمته بالاصل واحترزنا بالقادر عن العاجز كالاخرس
وبالمتمكن عن من اخترمته المنية بغتة فلا يعتبر النطق
في اسلامه كما هو المختار الاتي وههنا مباحث شريفة
الاول نقل الشمس الشامي عن النووي انه نقل في شرح
المهذب عن القاضي ابن الطيب ان تقديم الشهادة لله بالوحدانية ٣
على الشهادة لمحمد بالرسالة واجب ولو عكس ذلك لم يصح اسلامه
ولم يتعقبه وعول عليه بعض متاخري الشافعية كانه المذهب
وعبارة الشهاب ابن حجر اشترط ابن الباقلاني في صحة الاسلام
تقديم الاقرار بالتوحيد على الرسالة ولم يتابع مع انه انارتى
فيه بان وجهه وبرد اذا تحاها اذ فرقها انتهى والباقلاني هو
ابن الطيب ولعل التدقيق الذي اشار اليه الحافظ ان الاقرار

بالرساله

بالرسالة مع جحد المرسل او عدم الاعتراف فيه غير معقول
الثاني نقل عن الحليمي عدم اشتراط الموالاة بين الشهادتين
فلو تراخي الايمان بالرسالة عن الايمان بالله تعالى مدة
طويلة لغير عذر صح وبه جزم بعض متاخري الشافعية
ولكن شاهدت بعض شيوخ العصر منهم افتى بعدم صحته
معولا على اعتماد شيخه الرملي الثالث لو اجمع على
الاسلام بقلبه ولم ينطق بالشهادتين لغير مانع لم يصح اسلامه
قال القاضي البساطي لا عند القاضي في الاحكام الظاهرة
ولا عند المفتي في النظر للقاضي واما بالنظر لما عند الله
ففيه بحث قلت افصح عنه شيخ الاسلام في بعض تعاليقه
الاصولية بانه لا مانع من كونه مومنا عند الله في الاخرة
ثم المبحث مبني على مراعاة القول الاخير وهو الاصح ومع
ذلك فهو حينئذ فيمن لم يترك النطق اباء والا فلا وجه له
الرابع لا يكون المقتصر على احدي الشهادتين مسلما الا اذا
عاقه عن الاخرى مانع يمنعه النطق من خوف او خرس
ونحوه الخامس لا يشترط في صحة الاسلام التبري مما يخالف
دين الاسلام الا اذا كان ممن يعتقد اختصاص رسالته
عليه السلام بالعرب كالعيسوية قال النووي ومن
اصحابنا من اشترط التبري مطلقا وليس بشيء قلت
وفي الحصر نظر يعلم مما ياتي السادس قال النووي
لو اتى بالشهادتين بالعجمية وهو يحسن العربية فهل يحكم
بذلك مسلما فيه وجهان لاصحابنا الصحيح منهما انه
يصير مسلما لوجود الاقرار وهذا الوجه هو الحق ولا يظهر
للاخر وجه انتهى وفيه بحث بينته في الاصل بما يعلم اجمالا
مما قدمته صدر المبحث واما اذا كان لا يحسن العربية

لا يكفي ان ياتي بما يدل علي الوحدانية والرسالة بلسانه
اتفاقا قابل اجماعا الشافعي اذا اقر بوجوب الصلاة
والصوم وغيرهما من اركان الاسلام وكان ذلك علي خلاف
ملته التي هو عليها فهل يحكم بذلك مسلما قال النووي
فيه وجهان لاصحابنا في جعله مسلما قال كل ما يكفر المسلم
بانكاره يصير الكافر باقراره به مسلما انتهي قال
قد علمت الاصح منهما بما سبق وغالب هذه الفوايد تسهل معرفة
المالكي الحكم فيها علي قواعده ان مشهور مذهب مالك ان مجرد
النطق بالشهادتين لا يوجب الاسلام حتي يكون معهما التزام
للاحكام ممن خفيت عليه الشامي قال بعض متاخري
الشافعية كل من كفر بانكار معلوم من الدين بالضرورة
لابد بعد الشهادة في صحة اسلامه من اعترافه بما كفر
بانكاره او التبري من كل ما خالف دين الاسلام الشافعي
قال بعضهم ايضا لابد في صحة اسلام المشرك بعد الشهادتين
من قوله وكفرت بما كان به مشركا العاشر المشبه لابد ان
يتبرا من التشبيه سالم تعلم مجي محمد صلى الله عليه وسلم
بنفيه فيكفيه حينيذ الاقتصار علي الشهادتين قاله
بعض الشافعية ايضا في نفي جهة اعتباره في الايمان
شرعا بعد الاتفاق علي وجوب الاتيان به الا لمانع كما مر
الخلف اي اختلاف علما الكلام والاصول والفقه والحديث
وهذا الخلف ثابت **بالتحقيق** او حال كونه ملتبسا بالتحقيق
اي الدليل او اقامة الكشف عن حقيقته بين المختلفين من
الاشاعرة كالقاضي والاستاذ والماتريدية كابي منصور وروي
ايضا عن ابي حنيفة في قول له وعن ابي الحسين الصالحي وابن
الراوندي من المعتزلة ان النطق بالشهادتين يعتبر لاجراء
شرط خارج عن ماهية الايمان التي هي التصديق بما تقدم

وانما

وانما تثبت لاجرا احكام المومنين الدنيوية عليه من التوارث
والمناكحة وصحة الصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر
المسلمين والمطالبة بالصلوات والزكوات وغير ذلك لان
التصديق القلبي وان كان ايمانا الا انه باطن خفي فلابد
له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الاحكام
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر ولا لاباء بل
اتفق له ذلك فهو مومن عند الله تعالي غير مومن في احكام
الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
حتي يطلع علي باطنه فيحكم بكفره قال السعد والنصوص
معاضدة لهذا المذهب قال تعالي اوليك كتب في قلوبهم
الايمان وقال تعالي وقلبه مطمين بالايمان وقال تعالي
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم
ثبت قلبي علي دينك وقال عليه الصلاة والسلام لاسامة
حين اعتذر عن قتل من قال لا اله الا الله بانه انما قالها
عائذا لا مصدقا هلا شققت عن بطنه وفي رواية
عن قلبه فتعلم ما فيه تنبيه ما حملنا عليه كلام
الناظم من ان الاقرار باللسان شرط لاجرا الاحكام الدنيوية
علي الاتي بها هو المشهور في كلام القوم ومن تامل كلام السعد
في تلويحه فهم منه ان القايلين بشرطية الاقرار اختلفوا
فمنهم من قال بشرطيته في صحة الايمان نفسه ومنهم من
قال بشرطيته في اجرا الاحكام والخلاف مذكور فيه كذلك
للقوم ملخصا في مباحث الايمان به عليه الصلاة والسلام
ما حاصله انه اذا اجتمع التصديق بالقلب والنطق باللسان
تم الايمان به والتصديق له عليه السلام وهذه هي الحالة
المحمودة التامة واما الحالة المذمومة فهي الشهادة باللسا

دون تصديق القلب وهذا هو النفاق وبقيت حالتان
اخريان بين حالتين احداهما ان يصدق بقلبه ثم
يخترم قبل اتساع الوقت للشهادة بلسانه فاختلف
فيه من تمام الايمان به القول والشهادة به فراه كافرا وراه
بعضهم مومنا مستوجبا للجنة لقوله صلى الله عليه وسلم
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان فلم
يذكر سوى ما في القلب وهذا مومن بقلبه غير عاص ولا مفرط
وهذا هو الصحيح في هذا الوجه الثانية ان يصدق بقلبه
ويطول مهله ويعلم ما يلزمه من الشهادة فلم ينطق بها
جملة ولا استشهد في عمره مرة فهذا اختلف فيه ايضا فقيل هو
مومن يعني عند الله تعالى لانه مصدق والشهادة من
جملة الاعمال فهو عاص بتركها غير مخلد في النار وقيل
ليس بمومن حتى يقارن عقده شهادة اذ الشهادة انشا
عقد والتزام ايمان وهي مرتبطة مع العقد ولا يتم التصديق
مع المهلة الا بها وهذا هو الصحيح انتهى ملخصا وناقشه
بحثه في قوله وهذا هو الصحيح بقوله ما قاله ابو داود
لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار الحديث وهو مخالف لما
نقل القاضي هنا انتهى فصريح كلامه ان الخلاف هل هو شرط
في صحة الايمان مع التمكن ام لاجرا الاحكام الدنيوية عليه
وهو كذلك فمن انكر انه ليس في النطق قول بانه شرط صحة
للايمان فقد اخطا وحينئذ يمكن حمل المتن عليه بل لا يفهم من
ظاهره غيره لولا انه خلاف الاصح عندهم وهذا لا يخالفه مفهوم
المختصر لان مراده انه لا يكون مومنا في احكام الدنيا وكلامهم
في احكام الاخرة تلخيص من صدق بقلبه ونطق بلسانه
كان مومنا اتفاقا وعكسه كافر اتفاقا ومن نطق بلسانه

الصحيح الاول

ولم

ولم يصدق بقلبه منافق وفاقا ومن صدق بقلبه
ولم ينطق بلسانه لغير اباء ولا استكبار ولا عذر مع سعة
الوقت للشهادة فهو محل الخلاف والصواب انه مومن
في احكام الاخرة لا الدنيا واما الآبي والمتكبر فكافران في
الدارين واما ذو العذر كالخرس والخنق والشرق فمومن
فيهما واما المخترم ومن ضاق وقته فمن محل الخلاف
والصحيح ايمانه والله اعلم ثم شرع في مطلق الشرطية والجزم
عن ما تمة الايمان بقوله د شرطية العمل غير النطق
في كمال الايمان وخروجه عن حقيقته عندهم لوجوه
الاول ما مر من ان حقيقة الايمان انما هي التصديق
بما مر بانه فقط ولا دليل على نقله باعتبار امور مخصوصة
في متعلقه لا يوجب نقله الثاني النص والاجماع على
ان الايمان لا ينفع عند معاينة العذاب ونفي ايمان
الياس ولا خفا ان الموجود في تلك الحال انما هو التصديق في
او الاقرار اذ لا مجال للاعمال هنالك الثالث النصوص
الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص
الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله
تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يومن بالله ويعمل
صالحا ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات
وهو مومن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال
فقال ايمان لا شك معه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور واي
متقبل او لا ريا فيه او لا اثم فيه اقوال اصحها اولها الخامس
الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله
تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم

يهاجروا وان طايفتان من المومنين اقتتلوا الاية كما اخرجك
ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين لكارهون
السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات
والشرط مغاير للمشروط السابع انه لو كان اسما للطاعات
تاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفا بعض الاعمال فلم يكن من
صدق ثم فتر فادركه الموت مات مومنا واما للكل عمل على
حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة
الى طاعة منتقلا من دين الى دين وهو باطل الثامن ان
جبريل عليه السلام لما سال النبي صلى الله عليه وسلم عن
الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وخالفت
المعتزلة والخوارج في ذلك فزعموا ان الايمان هو التصديق
والنطق والطاعات والاعمال الصالحات وترك المعاصي
قايلين نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي
اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو
فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المومن
في الشرع ليس هو المصدق فقط فلان الاحكام المجراة على المومنين
دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي
كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث
المشهور الذي قدمناه فان ارادوا بالنقل عن المعنى اللغوي
مجرد هذا فلا نزاع في الحقيقة بيننا وبينهم ولكن لا دلالة له على
كون الايمان اسما للطاعات كما يزعمون محتجين بوجوه الاول
ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا
الزكاة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلاة
وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله
تعالى

تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجي
واجيب اولا بان ذا مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة
ما سبق تاويل ليس اولى ولا اقرب من جعله اشارة الى الاخلاص
او التدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى
لبقا اللفظ على معناه اللغوي او قربيا منه الا ترى ان قوله
تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك
الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثني عشر شهرا
اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان
هاهنا شيا اخر وهو ان الدين في تلك الاية مضاف الى القيمة
لا امر صرف بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وحينئذ
يسقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية
الدين المعتبر هو دين الاسلام للتنطع بان الدين وهي الملة
والطريقة التي تعتبر غالبا باضافتها الى الرسول عليه الصلاة
والسلام لا تكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا
بما سيجي من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني
قوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون
الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم
المومنون حقا وقوله تعالى انما المومنون الذين امنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في
سبيل الله اولئك هم الصادقون واجيب بان المراد
المومنون الكاملون في صفة الايمان فلم يتعرض الا لكمال
الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت المقدس واجيب
بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جايزة عند التوجه

الى بيت المقدس او سرحان بظهور العلامة وهو كون الصلاة
من شعب الايمان وثمراته وشروطه ودالة عليه على ما قال النبي
صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة الرابع
ان كل قاطع طريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل
قوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار
يخزى بدليل قوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
ولا شي من المومنين يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى
فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة رضوان الله عليهم
لا كل مومن ولا يصح لهم التمسك لقوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر عندهم فان
قيل هب انه ليس في والذين امنوا معه قاطع طريق لكن لا شك
ان فيهم العاصي والساعي وبهذا يتم الاستدلال قلنا
انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه
بل يدخل النار البتة وان الايات الثلاث مجراة على العموم
الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مومن ولا يسرق
السارق وهو مومن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له
واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد
كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين
والمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان
سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان
الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشي مومنا به وعلى
تقدير التقييد بالامور المخصوصة يلزم ان لا يكون بغض
النبي صلى الله عليه وسلم والقا المصحف في القاذورات والسجود الشريف
للصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به
النبي

النبي صلى الله عليه وسلم باقيا واللازم منتف قطعا واجيب
بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق
تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا
القبيل كما مر بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشركة ونفي
الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمومنين واجيب بان الاول تصديق بالله
تعالى وحده دون رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاء به
وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط
وهو محض النفاق الثامن ان اسم المومن ينبئ عن
استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تعالى
ذاكرا قصة بعض الانبيا عليهم السلام انه كان من عبادنا
المومنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعقاب والاليم
العذاب فلا يستحق اسم المومن على الاطلاق واجيب
بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو راس الطاعات
والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع
في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على
ما هو مذهب السلف الاتي تتمة قال السعد واما على
الطريق الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب
واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصد يق
بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تاركه خارجا عن الايمان
داخلا في الكفر واليه ذهبت الخوارج او غير داخل فيه
وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين يعني المشهور كما ياتي
بيانه ان شا الله تعالى واليه ذهبت المعتزلة الا انهم

اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات
وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات
مطلقا واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان
دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل
وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخوله
الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع
ايمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي
والاوزاعي رحمهم الله وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف
لا ينتفي الشي اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف
يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل مسمى للايمان وجوابه
ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة
وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه
بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين
يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المومنون حقا
الاية وموضع الخلاف ان لفظ الايمان اذا اطلق هل ينصرف
للاول ام للثاني فان قلت فهل في النظم اشارة الى رد
مذهب السلف قلت لا شك في احتماله لذلك لو يقطع
النظر عما هو موضوع البحث وهو الايمان المنجي اي الذي
يتوقف عليه اصل النجاة من العذاب المخلد اذ السلف رحمهم الله
لا يقولون بدخول الاعمال في حقيقته فليتامل تتمة الكثير
في الكاف ان يكون ما بعدها مشبها به وقد يكون مشبها
كما هنا وهو قليل لغة لكنه كثير في كلام المختصرين جدا والله اعلم
خاتمة لا نعرف من صرايح كلامهم انهم اوجبوا للايمان

والاسلام

والاسلام النطق بما يدل على الاعتقاد والتصديق القلبي
الا الشهادتين واعتقاد انه عالم كاف ولو لم يقل هو عالم
واعتقاد ان ادم اول الرسل كاف ولو لم يقل هو اول الرسل
حيث لم يكن ترك النطق عن اباء ولا حياء ولا استكبار ويوخذ من
رسالة المالكية وربما صرح به بعض شراحها انه يكفي النطق
بما يدل على الاعتقاد مطلقا وتاويلها ممكن ان لم يوجد ما يوافق
ظاهرها والله اعلم وقيل اي وقال قوم محققون منهم الامام
الاعظم ابو حنيفة نفعنا الله ببركاته في احد قوليه وجماعة من
الاشاعرة واختاره شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
من الحنفية ليس الاقرار شرطا خارجا عن حقيقة الايمان بل
هو شطر منها وركن داخل فيها دون ساير الاعمال الصالحة وعليه
فالايمان اسم لفعلي القلب واللسان جميعا اي للتصديق والاقرار
معا وبعض العلماء عبر مكان التصديق بالعلم وبعضهم بالمعرفة
وبعضهم بالاعتقاد وقد علمت فيما مر ان المراد من جميعها
التصديق الجازم بالقطعي والظني السالم عن مقارنة
احتمال النقيض بالفعل واعترض على هذا القول
بثلاثة اوجه الاول ان الايمان قد يوجد حيث لا يوجد
الاقرار كمن اكره على التلفظ بكلمة الكفر او على ترك النطق
بكلمتي الشهادة وركن الشي لا يوجد بدونه ذلك الشي
واجيب بان القايلين بهذا يقولون ان الاقرار ركن
يحتمل السقوط كما في تلك الحالة المذكورة والتصديق ركن
لا يحتمله الثاني ان اطفال المومنين الذين لم يميزوا مومنون
ولا تصديق عندهم واجيب بان كلامنا في الايمان الاصلي
الحقيقي لا الحكمي التبعي الثالث ان التصديق قد لا يبقى
كما في حالة النوم والغفلة بل قد يسقط بالمرة كما في سقوط

تصديق اصحابه عليه الصلاة والسلام بان القبلة بيت المقدس
بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واجيب
بمنع عدم بقائه في حالتي النوم والغفلة لعدم مضادتهما له
على ما يراه الحكماء وان ضاداه على ما يراه المتكلمون واما الذهول
عن حصوله فقد يكون الشيء حاصلا غير مشعور به عليها لا يكفي
واذا استحضرت ان المانع لا مذهب له سهل عليك صحة هذا
سهل عليك صحة هذا الجواب سلمنا عدم بقائه في تلك الحال
اختيار المذهب المتكلمين لكن الشارع جعل الامر المحقق الذي
لم يؤثر عليه ما يضاده بالاختيار في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن امن في الحال او في الماضي ولم يطرا عليه ما هو علامة
التكذيب وحاصله ان الشارع ها هنا جعل المعدوم الذي
لم يكتسب المكلف باختياره ما ينافيه منزلة المعد ومر
كتصديق من شد الزنار او سجد للصنم اختيارا واما حديث السقوط
بالمرة فممنوع اذ كون بيت المقدس قبلة انما كان مختصا بزمان
اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا
واما التصديق بان القبلة هي المسجد الحرام فذلك تصديق اخر
له زمان اخر وهذا ينفعك في جميع ابواب النسخ تتمة قال
السعد وعلى هذا القول من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في
عمره مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا لا عند الله تعالى
ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلافه على
القول الاول فان الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية على القول بانه
شرط لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي فيه
مجرد التكلم تتمة تفهم من النظم ضمنا ونقرر صحة ثلاثة اقوال
احدها ان الايمان هو التصديق والنطق شرط لاجراء الاحكام

الدنيوية

الدنيوية الثاني انه التصديق والنطق شطر والعمل عليها
شرط كمال الثالث مقابل الجمع وهو انه النطق والتصديق
وسائر الاعمال الصالحة وترك المعاصي وقالت الكرامية
ان حقيقة الايمان هي مجرد النطق بكلمتي الشهادة متمسكين
بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث
رتب ثواب الجنة على القول وثانيهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار
والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة رضي الله عنه حين
قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا
بالقلب بل مستخبرا انكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وقال
هلا شققت قلبه وقال امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم
واموالهم واجيب عن الاول بانه ان كانت ما موصولة
فالمقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية
فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على
وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس
التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن
تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف
في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون
القلب وعن الثاني بان الاكتفاء المذكور انما هو في حق احكام
الدنيا وليس محل النزاع فان المقر باللسان وحده يسمى
مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا بلا نزاع فيها
وانما النزاع في احكام الاخرة وانه مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى

والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على
انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان والا لكان مومنا على ان
الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد
الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه واذا تاملت
محدث اسامة لا اعلمنا انه لم ينقل له صلى الله عليه وسلم
المرتسع نطقه بل انما ارى ما هو محلا للتصديق وهو القلب
كما شهدت به النصوص القرانية والاثار النبوية حتى ان
القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار
النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا بافواههم ولم
تومن قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المومنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه
وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال
حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يتمسك بوجهين
ايضا احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف
مومنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضا القول بعده بخلاف
التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة
الى طريان ضده الذي هو الكفر وجوابه بعد تسليم
كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي ان المومن
بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الا
ان يطرا ضده والعياذ بالله تعالى من ذكر على ما مر بيانه
وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى
او وضعه لمعنى اخر لم يكن المتلفظ به مومنا قطعا وجوابه

انهم

انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف
كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق
القلب اية الفاظ كانت واية حروف كانت من غير
ان يجعل التصديق جزأه وحاصله انه اسم للتصديق
دون المجموع انتهى كلام السعد تتمة ان قيل
نحن قاطعون بان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
كانوا يامرون بامر معلوم ممتثل من غير افتقار الى بيان
ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان به
فكيف جاءت هذه الاقوال وتوجه هذا الاختلاف
قلنا لا خفا ولا خلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق
وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما
يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد
في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام
كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر
زايد على ذلك وهذا لا باس به وقد عرفت الحق من ذلك
ثم بعد انتهاء ما قصده من مباحث الايمان تعرض للاسلام
فقال **والاسلام** بالرفع على الابتدائية وثبتت حركة همزته
للام ثم اسقطت للوزن ولا نزاع في مغايرة حقيقته لحقيقة
الايمان بحسب اللغة فان الاسلام لغة الخضوع والانقياد
والايمان لغة التصديق وهما متغايران قطعا واما شرعا فقد
اختلف في ذلك فذهب جمهور الاشاعرة الى مخالفة مفهومه
لمفهوم الايمان وان الايمان اذعان القلب وانقياده لما
تقدم ذكره والاسلام انقياد الظاهر بامتثال الاوامر والنواهي
على ما ياتي تحقيقه فالمفهومان على هذا غير متحدين وان كانا

متلازمين وذهب جمهور الماتريدية الى اتحاد مفهوميهما
بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب
الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالآخر
شرعا وفي شرح المقاصد الجمهور على ان الايمان والاسلام
واحد وان معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كبير فرق
لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول
وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم
ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد
المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الايمان من
قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن
لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على
وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك
والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية
له من غير شريك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد
ولو كانا اسمين لمعنيين متغايرين لتصور وجود احدهما
بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن
فيكون لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا
باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله
تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد
والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي
فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا
كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع
على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا

يكون

يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس
وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس
كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث فرق مؤمن
وكافر ومنافق ولا رابع لهم والمشهور لمن استدل للاتحاد
وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم
يقبل ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه ثم اللازم باطل بالاتفاق واعترض
بانه يجوز ان يكون غيره مفهوما لكن لا يكون غيره بمعنى
ما يصح انفكاكه عنه لكون الدين عبارة عن الطاعات
على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة
الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم والايمان كذلك وان
اشتهر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين
الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي
صلى الله عليه وسلم واعتبار الاضافة اليه حتى صار
بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ الايمان
في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم
للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق
مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما
انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل
لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه
يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل
المستثنى تحت المستثنى منه وذلك لا يتوقف على اتحاد
المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير

بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ارعنا
بل يصح مع كون المؤمن اعم ثم تلك اخرجت العلما فلم اترك الا
بعض النحاة لكان شيا لا بالعكس على ما سبق الى بعض
الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلما فلم اترك الا بعض
الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله
تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن
عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن
باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته
ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا
الى ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الايات تنبيهات
الاول علم مما مر ان القولين متفقان على انه لا يصح شرعا
ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او بانه مسلم ليس
بمؤمن وان المراد من الاتحاد التساوي لا التلازم خارجا
لا مفهوما كما يشير اليه قول الكفاية الايمان هو تصديق
الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع للالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم
ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فظهر
بطلان قوله وحينئذ فقد اتفق القولان وارتفع من
بينهما الخلاف اذ تغايرهما بالمعنى الاصطلاحي لا يترك به
واحد منهما شرعا الثانية ذهب الحشوية وبعض
المعتزلة الى تغايرهما مفهوما مع صحة انفكاك احدهما عن الاخر
نظرا الى ان لفظ الايمان ينبي عن التصديق فيما اخبر الله
تعالى به على السنة رسله ولفظ الاسلام ينبي عن التسليم

والانقياد

والانقياد لمطلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومطلق
التسليم الاوامر والنواهي وتمسك الفريقان بهذا وماشيا
احدهما ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر كما في قوله
تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية فيما
زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل
عليه السلام لما جا لتعليم الدين سال النبي صلى الله عليه
وسلم عن كل منهما على حدة واجاب النبي صلى الله عليه وسلم
لكل بجواب كذلك وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الاخر ثم قال
اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
الى الاخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة
والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب
عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على
ان التحقيق ان مرجع الامرين شرعا الى الاذعان والقبول
كما مر وياتي فالتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا
بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله
تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام
والانقياد الظاهري خوفا من السيف والكلام في الاسلام
المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبي عنه قولنا امن فلان
واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في
العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد
السؤال عن شرايع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي
هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات

وعلى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لقوم وفد واعليه اتدرون
ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم فقال
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة
وايتاء الزكاة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس
وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
على انه يمكن حمل الحديثين على بيان ثمرات الاسلام والايمان
وعلا انهما الثالثة القول بالترادف ليس خاصا
بالماتريدية بل قال به جمع من الاشاعرة ايضا وممن قال
بالترادف البخاري رحمه الله تعالى الرابعة قد ذكرنا وجه
التلفيق بين القولين وحقق بعضهم واختاره السعد
في شرح العقايد ان الخلاف في الترادف وعدمه خلاف في حال
فان مفهوم الاسلام ان فسر بالانقياد الظاهري بمعنى امتثال
الاوامر والنواهي والعمل بمقتضى تلك الاحكام من غير
ملاحظة الاذعان والتسليم الباطني كان مخالفا لمفهوم
الايمان وان فسر بالاستسلام والانقياد الباطني بمعنى
قبول تلك الاحكام والاذعان لها وترك الاباء عنها
والاستكبار عنها كان متحدا بمفهوم الايمان فقوله
اشرحنه بحذف الرابط للخبر بالمبتدا ولو يعمل الاسلام
مفعوله مقدما عليه لم يمتنع لان بعض المحققين انما منع
تقديم معمول الفعل المؤكد بالخفيفة على ان ظاهر كلام ابن مالك
خلافه والمراد بالشرح بيان الحقيقة يحتمل فسر الايمان وبين
حقيقته **بالعمل** واصله الانقياد بالعمل الصالح بالجوارح الظاهرة
اي بعد حصول التصديق الباطني بمعنى اعتراف المكلف
بحقيقة ذلك اعترافا لا يخالطه انكار ولا استكبار حتى كانه عمل

بها

بها سواء اخذ في التلبس بها اولا بالجملة ويحتمل قبوله والتصديق
به والاذعان له فهو محتمل للقولين وبما قررناه لا يرد انا لا نكفر
بالمعاصي ولا بترك الواجبات اذا كان الحامل على ذلك فرط
الشهوة او الحمية او الكسل ونحوه بخلاف الجحد والاستكبار ولا يتوهم
ان العمل المفسر به الاسلام يعتد به من غير ان يقارنه الايمان
وبه يتضح انه لا يوجد شرعا مسلم غير مؤمن ولا العكس الا
ان يخترم المصدق قبل النطق لضيق الوقت مثلا تنبيه
يوخذ من الاشكال الاتي وجوابه ان المراد جميع الاعمال الصالحة
وجميع تروك المعاصي فراده العمل ولو حكما ثم ذكر جزئيات ورد
تفسير الاسلام بها كما في حديث جبريل المشار اليه بقوله
مثاله مثل العمل الكلي المشروح به حقيقة الاسلام **الحج**
بفتح الحاء وكسرها وهو لغة القصد لمعظم وشرعا قيل
بديهي وقيل عسر ورسمه ابن عرفة بانه عبادة يلزمها
وقوف بعرفة ليلة عاشر ذي الحجة **و**مثاله ايضا **الصلاة**
وزنها فعلة بفتحات قلبت لامها وهي واو الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها وهي لغة الدعاء عند الاكثر وشرعا
قيل تصورها بديهي وقيل نظري فهي قربة فعلية
ذات احرام وسلام او سجود فقط **كذا** المذكور في كونه
مثالا له ايضا **الصيام** والاصل صوام فاعل حملا على
فعله بعلة الواو ياء وهو لغة الامساك وشرعا رسمه
ابن عرفة بانه عبادة عدمية وقتها طلوع الفجر حتى
الغروب ولابد خلل ما تركه ورع لعدم اقتضائه لذاته
ذلك الوقت بخصوصه **فادر** يحتمل انه لا يكون تكملة لما
في الاصل **و**مثاله ايضا **الزكاة** بالمعنى المصدري وهي
لغة النمو وشرعا اخراج جزء من المال شرط وجوبه

لسحقته بلوغ الحال نصابا فان قلت حديث جبريل يقتضي
ان الاسلام هو نفس تلك المذكورات وحديث ابن عمر
بني الاسلام على خمس يقتضي انه غيرها ضرورة مغايرة
المبني للمبني عليه قلت المراد في حديث جبريل ان
الاسلام نفس مجموع المذكورات من غير قصر عليها على
ما مر وفي حديث ابن عمر المبني هو الاسلام بمعنى مجموع
المذكورات وغيرها والمبني عليه هو كل واحد بانفراده
فاتحدا والله اعلم تنبيهات الاول قال النووي حكم
الاسلام يثبت في الظاهر بالشهادتين يعني مع التصديق
وانما اضيف اليهما الصلاة ونحوها لكونها اظهر شعائر
الاسلام واعظمها وبقيامه بها يتم استسلامه وتركه
لها يشعر بانحلاله انتهى الثانية ترتيب وجوب
هذه الدعائم حيث ورودها من الله تعالى الصلاة ثم
الزكاة ثم الصوم ثم الحج الثالثة علم من النظم انه لا يلزم انتفا
الاسلام بانتفا بعض الاعمال اذ لا يلزم من انتفا الجزئي والفرد
انتفا الحقيقة تنبيه المثال جزئي يذكر لايضاح القاعدة فايدته
بيان تنزيل الجزئيات على كلياتها اذ هي وظيفة العارف
وقل ان يقدر عليها كل احد خصوصا المبتدي ولما اختلف
الناس في دخول الاعمال في مسمى الايمان وعدمه وعلى الاول
فقيل على جهة الكمال وهو مذهب السلف وكثير من الخلف
والفقها والمحدثين كما مر وقيل على جهة الركنية حتى انه يلزم من
ترك العمل الخروج عن الايمان مع دخول التارك في الكفر كما هو
مذهب المعتزلة بناء على قولهم بالمنزلة وهي عدم الكفر والايمان
بين المنزلتين وهما الكفر والايمان او مع الدخول في الكفر كما هو مذهب
الخوارج بناء على التكفير بالذنوب وكان الاختلاف في قبول

الايمان الزيادة والنقص مفرعا عليه وعدم الاول كالتفرع
للثاني قال ورجحت اي رجح جماعة من العلما كما ورد به ظاهر
الكتاب والسنة وذهب اليه جمهور الاشاعرة والفقها والمحدثون
والمعتزلة وحكي عن الشافعي وهو اشهر الروايتين عن مالك
واحمد بن حنبل واختاره القلانسي زيادة هيئة الايمان
الاجتماعية اي القول بقبولها الزيادة بسبب ما تزيد
اي زيادة طاعة الانسان فما مصدرية والطاعة فعل
المامورات واجتناب المنهيات ابتغا للثواب بنية ورجح
ايضا نقص هيئته اي الايمان كذلك بسبب نقصها اي
طاعة الانسان اي القول بقبولها كذلك اذا الغرض ان
الاعمال شرط في كماله فزيادتها زيادة له ونقصها نقص له
لان ما يضاف للبعض حقيقة يصح ان يضاف للكل كما استدلوا
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت حقيقة
الايمان لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا
لايمان الانبيا والملايكة عليهم السلام واللازم باطل قطعا
وفيه نظر يأتي واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا
المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم
الا ايمانا وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن
ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد
وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص
حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر وجابر رضي الله عنهما
مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به
واعترض على هذا القول بان عدم قبول الايمان الزيادة

والنقص على تقدير كون الطاعات داخلة في مسماه اولى واحق
من عدم قبوله ذلك اذا كان مسماه التصديق وحده أما أولا
فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه
ليكون نقصا وأما ثانيا فلانه احدا لا يستكمل الايمان حينئذ
والزيادة على ما لم يكمل بعد محال واجيب بان هذا
انما يتوجه على المعتزلة القائلين بانتفاء الايمان بانتفا
شئ من الاعمال ونحن انما نقول انها شرط كمال في الايمان
تكميل قال العلامة الحافظ شهاب الملة والدين
العسقلاني حين تكلم على هذا القول اعلم ان الكلام هنا
في مقامين احدهما كون الايمان قولا وعملا الثاني كونه
يزيد وينقص فاما القول فالمراد به النطق بالشهادتين
واما العمل فالمراد به ما هو اعم من عمل القلب والجوارح
لتدخل الاعتقادات والعبادات ومراد من ادخل ذلك
في تعريف الايمان ومن نفاه انما هو بالنظر الى ما عند الله
تعالى فالسلف قالوا هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان
وعمل بالاركان وارادوا بذلك ان الاعمال شرط في كماله
ومن هنا نشا لهم القول بالزيادة والنقص والمرجئة
قالوا هو اعتقاد ونطق فقط والكرامية قالوا هو نطق
فقط والمعتزلة قالوا هو العمل والنطق والاعتقاد
والفارق بينهم وبين السلف انهم جعلوا الاعمال شرطا
في كماله وهذا كله كما قلناه بالنظر الى ما عند الله تعالى اما
بالنظر الى ما عندنا فالايمان هو الاقرار فقط فمن اقر
اجريت عليه الاحكام الاسلامية في الدنيا ولم يحكم عليه
بكفر الا ان اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم
فان

فان كان الفعل لا يدل على الكفر كالفسق فمن اطلق عليه
الايمان فبالنظر الى اقراره ومن نفى عنه الايمان فبالنظر
الى حقيقته واثبتت المعتزلة الواسطة فقالوا الناس مومن
وكافر ولا مومن ولا كافر واما المقام الثاني فذهب السلف
الى ان الايمان يزيد وينقص وانكر ذلك اكثر المتكلمين وقالوا
متى قبل ذلك كان شكا قال الشيخ محيي الدين والاظهر
المختار ان التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح
الادلة وعدمه ذلك ولهذا كان ايمان الصديق اقوى من
ايمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشبه ويؤيده ان كل احد
يعلم ان ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الاحيان
اعظم يقينا واخلاصا وتوكلا منه في بعضها وكذلك في التصد يق
والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها وقد نقل ابو محمد
ابن نصر المروزي في كتابه تعظيم قدر الصلاة عن جماعة من
الائمة نحو ذلك وما نقل عن السلف صرح به عبد الرزاق
في مصنفه عن سفيان الثوري ومالك بن انس والاوزا عي
وابن جريج ومعمر وغيرهم وهؤلاء فقهاء الامصار في عصرهم
وكذا نقله ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن الشافعي
واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وابي عبيد وغيرهم
من الائمة وروى بسنده الصحيح عن البخاري قال لقيت
اكثر من الف رجل من العلماء بالامصار فما رايت احدا منهم
يختلف في ان الايمان قول وعمل ويزيد وينقص واطنب
ابن ابي حاتم واللالكائي نقل ذلك بالاسانيد عن جمع كثير
من كل من يدور الاجماع عليه من الصحابة والتابعين وحكاه
وحكاه فضيل بن عياض ووكيع عن اهل السنة والجماعة

وقال الحاكم في مناقب الشافعي حدثنا ابو العباس الاصم اخبرنا
الربيع قال سمعت الشافعي يقول الايمان قول وعمل يزيد
وينقص واخرجه ابو نعيم في ترجمة الشافعي من الحلية من وجه
اخر عن الربيع وزاد يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ثم تلا
ويزداد الذين امنوا ايمانا الاية قال وكل قابل للزيادة
قابل للنقصان انتهى وايضاح كلام النووي ان مراتب
اليقين متفاوتة علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين
وهذه المراتب لاشك في تفاوتها قوة وضعفا مع امتناع
دخول الشك فيها ومما قاله النووي اجاب السعد في القسم
الثاني من التهذيب وسياتي بعد ان شاء الله تعالى وقيل
الظاهر انه معطوف على رجح اي رجح القول بقبول الايمان
الزيادة والنقص من تقدم وقال جماعة منهم الامام
الاعظم وسلطان العلماء الافخم ابو حنيفة النعمان واصحابه
وكثير من المتكلمين واختاره امام الحرمين ان الايمان لا يزيد
ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان
وذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فالمصدق اذا ضم
الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم
يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات
المتفاوتة قلة وكثرة على ما ذهب اليه القلانسي والسلف
واجابوا عما احتج به الاولون بوجوه منها ان المراد
الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان
والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله
عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة
الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض

لايبقى

لايبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على
الفترات فيثبت للنبي عليه السلام اعداد من الايمان
لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة
بهذا المعنى مما لا نزاع فيها وما يقال ان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه كسواد الجسم
مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء
لا ينافي ذلك ومنها ان المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن
به والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كانوا امنوا في الجملة
وكان ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل
كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص
ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم لان الاطلاع
على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه
وسلم ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل على ما سبق تحريره
ومنها ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب
فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه
ولا شك في جودة هذه الوجوه من التاويل لو ثبت لهم بدليل
امتناع قبول التصديق التفاوت وهو محل النزاع كما مر انفا
تنبيه ما حملنا عليه المتن هو المتبادر اذ الظاهر ان النفي
طوبق الاثبات والاثبات يشتمل على شيء في حق المتنعد
ان يكون نفيا لهما معا ويحتمل المتن على قول من يقول
الايمان يزيد ولا ينقص وهو قول مالك الاول واختاره

قوله كسواد الجسم
فان الشبه بالزيادة المتنبه
لا للنفي مؤلف

ابو سليمان الخطابي فيما اظنه بعض العارفين من المحققين
ونصه وقد وقفت قديما لبعضهم واظنه الخطابي انه قال
الايمان قول في القول لا يزيد ولا ينقص وعمل والعمل يزيد
وينقص واعتقاد والاعتقاد يزيد ولا ينقص واذا نقص
ذهب ومثل الاعتقاد كالنار في فتيلة المصباح يزيد ضوءها
بحسب جودة الزيت ومناسبته والفتيلة كمتعلقاته
والزيت كالعمل فيزيد وينقص المعتقد به في نوره
على قدر بحدوثه واحسانه والقول كالالة الماسكة
له لا تزيد ولا تنقص انتهى ولا يعرف عكس هذا القول
لاحد والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق اذا تقرر هذا
النزاع ردا وثبوتا ظهر ان الخلف حقيقي وقيل اي
وقال جماعة منهم الامام فخر الدين الرازي وامام
الحرمين انه لا خلف حقيقيا بين الفريقين وانما هو
نزاع لفظي في حال ووجه التوفيق بينهما ان ما يدل
على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل
على انه يتفاوت مصروف الى كماله فالخلاف في هذه
المسئلة فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق
فقط فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال مع التصديق
فتفاوت ولما كان على هذا القيل منع ظاهر اشار
اليه متبريا من التزام صحته بقوله كذا قد نقلا
وتقريره انا لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت وما
المانع من تفاوته قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع
الشمس والتصديق بحدوث العالم وقلة وكثرة كما في

التصديق

التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل والكثير
فان ذلك من الايمان بكونه تصديقا مما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت
لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول
اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انهما غير التصديق
ولو سلم انهما التصديق او ان المراد ما يبلغ حد الاذعان
والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن لكون
تصديقا قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين
مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون
التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند
الحصول وزوال التردد التفاوت بحال وكفاك قول سيدنا
الخليل صلوات الله وسلامه عليه مع ما كان عليه من التصديق
ولكن ليطمئن قلبي مع قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء
ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو
اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض
بالبال حكم اليقين محل بحث اذ قد تقدم في مباحث التقليد
ان المعول عليه خلافه وياتي انقسام العلم الى علم اليقين
وعين اليقين وحق اليقين ان شاء الله تعالى ولنا هنا
تنبيهات مهمة الاولى اشتمل حديث جبريل المشهور على ثلاث
حقائق الايمان والاسلام والاحسان فاما الاولان فقد
علمتهما واما الثالث فهو مراقبة الله تعالى في السر والعلانية
بخصوص العبادة حتى تقع على اكمل الاحوال وبكثرة روحها الاخلاص
لذي الاكرام والجلال الثانية ذهب جمع جم من الحنفية الى

ان الايمان مخلوق وكلام ابي حنيفة ربما يكون صريحا فيه
وقالت فرقة منهم انه غير مخلوق وهما متفقان على ان
افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ جمع جم
منهم فكفروا من قال بخلقه لما يلزم عليه من خلق
كلامه تعالى لانه تعالى قال فاعلم انه لا اله الا الله فالمتكلم
بها قاطع بكلامه بما ليس بمخلوق كما ان قاري اية يصير
قاريا لكلامه تعالى حقيقة ورد بان هذا جهل وعناد
اذ الايمان بالاتفاق اما التصديق بالجنان او مع الاقرار
باللسان وكل منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى
قطعا وبانه يلزمهم ان كل ذاكر او متكلم بغير اجزاء
القران وامتى كلامه اجزاء من القران قد قام به
ما ليس بمخلوق من معاني كلامه تعالى وذلك مما لا تقوله
ذو لب وايضا المتلفظ بالشهادتين لم يقصد به قراءة
بل اقرارا بالتصديق والحاصل ان الواجب اعتقاده
ان كل ما قام بقاري القران فهو حادث لانه ان قام به
مجرد التلفظ والملفوظ العدم فهو لما يقراه فظاهر ان
التلفظ امر اعتباري وهو حادث لانه مسبوق بما يعتبر
به فالملفوظ سبقه العدم فيستحيل عليه القدم وان
قام به مع ذلك الفهم والتدبر فهو انما يحدث في نفسه
صورة معاني نظم القران وغايتها انها تدل على المعنى
القايم بذاته تعالى ولكن هو للقطع بحدوثها وبعدم
انفكاكه عن الذات الواجب الوجود ولتغايرهما اذ هو
مدلول لفعل القاري صفة للكلام النفسي والقايم
بذات القاري هو صفة العلم بتلك المعاني النظمية

لا الكلام

مطلب الاستثناء في الايمان

لا الكلام بدليل ان القايم بقاري اقيموا الصلاة ليس طلب اقامتها
بل العلم بانه تعالى طلب ذلك وله تتمة تقتضي تغاير المدلول به
بالاصل الثالثة اختلف الناس في جواز دخول الاستثنا
في الايمان وعدمه وايجابه على اقوال فذهب ابو حنيفة
واصحابه الى منع ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى وتعين
ان يقال انا مؤمن حقا ووجهه بعضهم بان ترك ان شاء الله
ابعد عن التهمة بعدم الجزم به في الحال الذي هو كفر
وبتقدير انه قصد غير التعليق فربما اعادت نفسه
التردد في الايمان لكثرة اشعار النفس بواسطة الاستثنا
بتردده في ثبوت الايمان واستمراره واجيب عنه
بانه لا تهمة مع القراين القطعية باستقامها وايضا اشعار
اللفظ بما عرا انما هو بالنظر للتعليق وليس الكلام فيه اذ
الغرض انه انما قصد التبرك او غيره مما ياتي بيانه على
انه لو فرض انه اطلق فلم يقصد تعليقا ولا تبركا فالذي
يظهر انه لا اثم عليه ايضا لان الغرض انه جازم بالايمان
في الحال وايهام لفظه تدفعه قراين الاحوال وذهب
اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية
والمالكية والحنابلة والاشعرية والكلابية الى جوازه وبه
قال سفيان الثوري كما نقله السبكي عنهم وهذا هو الحق
الصحيح وليس الشرط سعي الانصراف للشك في الايمان
لجوازه صرفه لتزكية النفس او للتبرك والتعظيم
او للكمال او للخاتمة لانه لا يدري ايدوم عليه ام يزول
عنه عند الموت والعياذ بالله سبحانه وتعالى وعليه حمل
قول الثوري نحن مؤمنون بالله وملايكته وكتبه ورسله

وما ندري ما نحن عند الله تعالى انتهى وفي شرح مسلم للنووي
وذهب اكثر اصحابنا المتكلمين الى انه لا يقول انا مومن حقا
مقتصرا عليه بل يضم اليه ان شا الله وذهب الاوزاعي
وجماعة الى التخيير وهو حسن صحيح وقد طال النزاع
فيما بين المغاربة واختار ابن ابي زيد انه ان كانت
سريرته كعلانيته جاز له ان يقول انا مومن حقا والحق
ان الخلف في هذه المسايل لفظي كما بسطناه بالاصل
الرابعة قال النخعي اذا قيل لك مومن انت فقل
لا اله الا الله وقال مرة قل انا لا اشك في الايمان
وسوالك اياي بدعة انتهى الخامسة نقل عن
بعض الشافعية خلاف غريب في الكافر هل يقال له
هو كافر بالجزم او لا يقال له ذلك الا مقرونا بان شا الله
نظرا الى الخاتمة السادسة المومن اذا نام او غفل
او اغمي عليه او جن او مات تجري عليه احكام الايمان
في هذه الاحوال ويحكم بما تضامنه به حكما وان ضادت
التصديق والمعرفة لان الثابت الذي لم يطرا عليه
ما يغيره بالاختيار في حكم الباقي الذي لم يضاد ونظير
ذلك بقا حكم البيع والشرا وساير العقود والحلول في
هذه الاحوال وكذا طرو هذه الافات على الكافر سوا
ونبه عليه بعض المحققين كابي اسحاق وفي الموت جازما
باتصاف الروح به بعده ووهم فيه بعض الجاهلين واستغربه
بعض القاصرين السابعة نقل العارف بالله تعالى
سيدي احمد زروق عن بعض المتقدمين انه قال ايمان
اهل الاختصاص كالانبيا والملايكة لا يجوز عليه النقص

وايمان

وايمان غيرهم يزيد وينقص وهذا وجه النظر الذي وعدناك
به والعذر عن المنظر ما قاله هذا العارف من ان الخلاف
في الايمان من حيث الجملة مع قطع النظر عن خصوص
الاضافة فيعطى كل احد ما يليق به وقد صح كمال من ذكر
فيه فلا ينقص ايمانهم اجماعا انتهى والحق انه لا حاجة
الى القيد لانه حكم بزيادة الايمان بزيادة الطاعات
وليس للانبيا والملايكة الا هذه الحالة فلا بد حلولهم في
الحالة الاخرى وهي حالة النقص ولانهم معصومون من
المعاصي محفوظون من التقصير والتقاصر عن الخيرات
الثامنة قال بعضهم الكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى قولهم الكفر عدم تصديق النبي صلى الله عليه
وسلم في شي مما علم مجيئه به ضرورة والظاهر ان هذا اعم
من تكذيبه صلى الله عليه وسلم في شي مما علم مجيئه به
على ما ذكره الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
وان اعتذر عنه الرازي كما بيناه بالاصل مع فوايد مهمة
خاتمات الاولى قال النووي من الشافعية والشهاب
القرافي من المالكية اتفق العلما على ان من جا يسال عن الايمان
وكيفية الدخول في الاسلام وجبت اجابته وتعليمه على الفور
انتهى الثانية التسمية بالمومنين والمسلمين من خواص
امة محمد صلى الله عليه وسلم وان كان مفهوما الايمان والاسلام
على ما تقرر غير مختصين بامة وانما كانت الامم السابقة
تعرف باتباع فلان او امة فلان او باليهود او بالنصارى
وثبوت الذم للفريقين انما هو بعد تغيرها الاسلام ونسخه
الشرايع السابقة واقامة اهلها على المخالفة واما اجلالا

مطلب في التسمية بالمومنين والمسلمين

مسلمين لك ومن ذريتنا من المسلمين ونحوهما من الايات الدالة على
اطلاق الاسلام على غير هذه الامة فمحمول على المعنى اللغوي
وممن صرح بالاختصاص القاضي في تفسيره والجلال في خصائصه
ولفظ القاضي زكريا اعلم ان الاسلام ملة تفردت بنزول
القران على محمد صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى ان الدين عند
الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وكان
بين ابراهيم وموسى الف عام وبينه وبين عيسى ثلاثة الاف
وبينه وبين محمد صلى الله عليه وسلم الف وخمسمائة سنة
وحينئذ فكيف كان ابراهيم عليه السلام على الاسلام مع
تقدمه بهذه المدة وجوابه ان الاسلام الذي كان
عليه ابراهيم عليه السلام معناه التوحيد لا هذه الشريعة
المخصوصة انتهى الثالثة قال جماعة من العلماء كالشمس
التتائي الايمان لا تدخله النية وقال ابن حجر في تناول
حديث انما الاعمال بالنيات للمعرفة نظر ونقل عن بعضهم
انه قال تناوله اياها محال لان النية قصد المنوي وانما
يقصد المرء ما يعرف فيلزم ان يكون عارفا قبل المعرفة
وتعقبه شيخنا البلقيني بما حاصله ان كان المراد
بالمعرفة مطلق الشعور فمسلم وان كان المراد النظر
في الدليل فلا لان كل ذي عقل يشعر مثلا بان له من
يدبره فاذا اخذ في النظر في الدليل عليه ليتحققه لم تكن
النية حينئذ محالا انتهى وصرح بعض العارفين بان
النية شرط كمال في كل عمل لا تتوقف صحته عليها
ومن كلامهم من كانت له في كل شيء نية نال منه امنيته
وهو نفيس عند التامل وايضاحه تتعلق القراءة
ولما اسلف وجوب معرفته تعالى شرعا على كل مكلف

واسلف

واسلف حدوث العالم ووجوب افتقاره الى صانع وكانت
معرفة ذاته بالكنه غير ممكنة على المختار وانما يعرف
سبحانه بصفاته اخذ في بيان صفاته وهي على ما تعرف
له منها اربعة اقسام نفسية وسلبية ومعان ومعنوية
ومجموع ما وقف عليه من تلك الاقسام عشرون صفة
وان كانت صفات الكمال ونعوت الجلال غير داخلة تحت
العد ولا مما يحيط به الحد لكنا غير مؤاخذين بعدم الوقوف
عليه لعدم نصبه تعالى دليلا عقليا ولا نقليا يوصلنا اليه
فقال فواجب اي ان اردت ايها المكلف معرفته سبحانه
الوقوف على القسم الاول من اقسام الحكم العقلي وهو ما يجب
له سبحانه فاعلم انه تعالى واجب له عقلا الوجود الذاتي
وهو صفة نفسية على المشهور وقيل سلبية وتصوره بديهي
والحكم بديهة تصوره بديهي ايضا ولذا لا يحتاج الى تعريف
الا من حيث بيان انه مدلول للفظ دون اخر فيعرف تعريفا
لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه
ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه كتعريفهم الوجود بالكون
والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة
الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ
دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس والبرهان على وجوده
تعالى لان العالم وكل جزء من اجزائه حادث ومفتقر اليه
تعالى من حيث مصنوعيته له سبحانه وصانع العالم المحتاج
اليه في وجوده لا يكون وجوده الا واجبا لا جائزا والا لزم الدور
او التسلسل هذا طريق المتكلمين وحاصلها ان يقال قد
ثبت حدوث العالم فلا شك في وجود حادث وكل حادث
فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال

ولما كان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب
الوجود وللحكماء في اثباته طريق اخر بيناها مع ما يرد عليها
في الاصل مع فوائد مهمة تنبيهات الاول
اتفقت جميع الملل على وجوب الصانع في الجملة خلا شرذمة
قليلة من جهلة الفلاسفة زعمت ان حدوث العوالم
اتفاقي بغير فاعل وبطلانه بديهي الثاني اتفقت
كلمة القوم على تقديم الوجود في مباحث الصفات لكونه اصلا
اذ الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة ما تنزه عنه
وجواز ما يجوز في حقه فرع عنه فتقديمه عليها ليشبه
تقديم التصور على التصديق الثالث سيأتي ان مذهب
ابي الحسن الاشعري ان وجود الشيء عينه وعليه فعده
هنا من الصفات تسامح سهله اضافته الى الذات
لفظا نحو وجود الله وذهب الرازي الى انه صفة زائدة على
الذات وعليه فلا تسامح وهذا المذهب هو الحق وكتب
تاويل مذهب الاشعري بما يرجح انه مراده بالعينية
انه ليس زائدا عليه خارجا كزيادة الحمرة على زيد لا انه
نفس مفهوم الوجود نفس مفهوم الذات الرابع الظاهر
ان واجب له خبر مقدم على مبتدا به وهو الوجود ولا
حاجة لحمله على مذهب الاخفش فربما يستفاد من هذا
التركيب المفيد للحصر مع استقامة الوزن الرد على طريق
بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير واتباعه
عليهم الرحمة ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته مستدلين على ان كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في

لنفسه

نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر مشيرا اعترضوا
على الفهم بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت
باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان
كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فان قلت
وما ذهبوا اليه في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم
بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم وهو لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني
وفيه ايضا نقض لكثير من القواعد كقاعدة ان البارئ ليس فاعلا
بالايجاب بل بالاختيار وقاعدة ان علة الاحتياج الى المؤثر
هي الحدوث وقاعدة ان كل ممكن محدث مسبوق بالعدم
وقاعدة ان القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث ما وجد
بعد ان لم يكن واجاب بعض المتاخرين باختيار انها
واجبة لذاتها ومنع منافاة تعددها للتوحيد اذ هو
التصديق والاذعان بان الله تعالى منفرد بوجوب الوجود
عن الاضداد والانداد لا على المعاني فلا ينافيه الا تعدد
الاعيان الواجبة لا الصفات المجردة مع ذات واحدة متصفة
بها قلت وفيه نظر فقد حقق السعد وغيره ان حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وهي وجوب الوجود
والقدم الذاتي وخواصهما او مثله فلا شك في منافاة اثبات
وجوب الوجود الذاتي للصفات للتوحيد نعم الذي حرره
السعد وعليه العقد ان الاولى ان يقال المستحيل تعدد

ذوات قديمة للذات وصفات لها وان لا يجترأ على القول بكون الصفات
واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها
واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي
ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم
واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من
وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم
الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية انتهى
وعليه فوجوب الوجود اخص من القدم فواجب الوجود
اخص من القديم وبعضهم اجاب بان البارئ استندت
اليه صفاته بالايجاب فهو مختار في غير صفاته فان
قلت هل يمكن حمل كلام الناظم على طريق حميد الدين
قلت نعم بجعل التقديم للوزن او للاهتمام لا للحصر
اوله وهو اما في اي فلا يتعدى وجوب الوجود الذاتي صانع
العالم الى غيره عرفا فلا ينافي ثبوته لما ليس عينه ولا غيره
خاتمة قال السعد مراد القوم بالصفة النفسية صفة
ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى
زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا
ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد
على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض
وقال بعض المتاخرين الصفة النفسية هي الواجبة
للذات مدة وجودها غير معللة بعلة كالوجود للواجب

والتحيز

والتحيز للجرم الحادث فانه واجب له مدة وجوده وليس ثبوته
له معللا بعلة وقولنا غير معللة بالنصب حال من ضمير الراجع
لاسم الها المضاف اليها الراجعة للذات احترازا من الحال المعنوية
عند مثبتي الحال ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا
فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات ثم
شرع في بيان الصفات السلبية وهي كل صفة يدل لها عدم
امر لا يليق به سبحانه وتعالى وقدم منها القدم لابتناء
ما بعده عليه فقال وواجب له تعالى القدم الذي هو من
خواص الالوهية بمعنى امتناع سبق وجوده تعالى بالعدم
اللازم افتقاره الى محدث لم يكن كذلك وذلك يفضي الى الدور
او التسلسل لا القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير
لانه نفس الالوهية واما القدم الزماني بمعنى مرور الازمنة
على الشيء مع بقائه فهو محال عليه تعالى ومنه كالعرجون
القديم ولا يخفى عليك ان تعقل الوجود لا يتوقف على تعقل
الوقت كان الله ولا شيء معه تنبيهات الاول ما ذكرناه
من ان القدم من الصفات السلبية هو مختار المحققين وذهب
قوم من المعتزلة الى انه صفة نفسية ورد بانه لو كان كذلك
لما عري عنه موجود وللزم ان لا تعقل الذات بدونه
واللازم باطل وفيه غموض ويكفينا بطلان من الاصل
وذهب اخرون الى انه صفة ثبوتية وجودية زائدة على
الذات ورد بلزوم اتصافه بقدم والقدم بقدم وهلم جرا
وذلك تسلسل وقيام المعنى بالمعنى وفيه نظر الثاني
ما الى في جواب ابتناء ذكر وجوب الوجود لتعاليه عن ذكر وجوب
القدم له اخر التنبيهات الثالث وقع في كلام بعضهم
ان الواجب والقديم مترادفان ورد بالقطع بتغاير المفهومين

اذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والقديم موجود لا ابتدا
لوجوده وانما النزاع في تساوي المفهومين بحسب الصدق
والحمل وعدمه فان بعضهم ذهب الى ان القديم اعم من الواجب
لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وبعضهم
ذهب الى ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
كما قدمناه آنفا الرابعة القدم اما ذاتي كتقدم الواجب
واما زماني كتقدم زمان الهجرة بالنسبة لليوم واما اضافي
كتقدم الاب بالنسبة للابن الخامسة القديم اخص من
الازلي لان القديم موجود لا ابتدا لوجوده والازلي ما لا ابتدا
لوجوده وجوديا كان او عدميا فكل قديم ازلي وليس كل ازلي
قديما ويفترقان من وجه اخر وهو ان القديم تستحيل ان
يطرا عليه التغير والزوال كما مر بخلاف الازلي الا ترى ان عدم
الحوادث الازلي قد انقطع بطرو وجودها وحدوثها
وخروجها من العدم الى الوجود السادسة حقيقة
الدور توقف الشي على ما يتوقف عليه اما بمرتبة
وهو المصرح او بمراتب وهو المضمر وحقيقة التسلسل
ترتب امور غير متناهية وكل دور تسلسل في المعنى
ولهذا ربما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فيقال
من لا خبرة له ان المقتصر على ذلك مقصر وله تتمة في الاصل
يحتاج اليها ثم شبه في الحكم السابق بقوله كذا اي ومثل
وجوب الوجود والقدم له تعالى يجب له عقلا بقا لا بمعنى
وجوب الوجود الذاتي للالوهية بمعنى امتناع لحوق العدم
لوجوده تعالى وذكره مع تعريف سابقه لضرورة النظم
مع تعينه عرفا ولافادة عظمته المشعرة بنوعية البقا وهو

اللايق

اللايق به سبحانه وجملة الصفة دليل على ذلك وانما وجب
بقاؤه تعالى لانه لو طرا العدم عليه تعالى لوجب ان يكون
له مقتض ضرورة ان طرو الامر لذاته بغير مقتض
اذا كان مرجوح الوجود كهذا محال ثم ذلك المقتضي اما
ان يكون مختارا او لا اما الاول فيتصور ان لا يفعل العدم
اذ العدم ليس بفعل والثاني اما عدم شرط او طرو ضد
وكونه عدم شرط باطل لان ذلك الشرط ان كان قديما
نقلنا الكلام الى عدمه ولزم التسلسل في الشروط وان
كان حادثا لزم وجود القديم في الازل بدون شرطه وهو
محال وكونه طرو ضد باطل ايضا لانه ان طرا قبل انعدام
القديم لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامه فقد
انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تاخر المقتضي عن اثره
وايضا يلزم في الضد الطاري ترجيح المرجوح اذ رفع
القديم السابق وجوده طريان ضده اولى من العكس
اعني رفع الضد الطاري وجوده بعدم القديم السابق وجوده ٥
وايضا فالضد ان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين
والا بطل اقتضاؤه انعدام القديم لعدم اختصاصه به
كذا وقع الاستدلال بهذا الطريق في كلام بعض المتكلمين
وفيها مناقشة مذكورة بالاصل لاجلها عدل عنه بعض
المتاخرين الى ما حاصله انه انما وجب له تعالى البقا لانه
لو قدر طرو العدم له تعالى لكان نسبة الوجود والعدم الى ذاته
تعالى سوا فيلزم افتقار وجوده الى موجد يخترعه بدلا عن
العدم الجائز عليه فيكون حادثا واللازم باطل فكذا الملزوم
لما مر من برهاني وجوب الوجود والقدم الذاتيين له تعالى
ومن هنا عرفت ان وجوب القدم يستلزم ابدا وجوب البقا

وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق وان
القاعدة القايلة كل ما ثبت قدمه استحال عدمه معناها
ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم لما عرفت انفا لا يقال
هذه القاعدة منقوضة بالعدم الازلي فانه ينقطع بطرو الوجود
الحادث لانا نقول ممنوع لما مر من الفرق بين القديم والازلي
وان استصعب بعضهم التخلص من اشكالها تنبيهات
الاول ما ذكرناه من ان البقاء من الصفات السلبية مذهب
المحققين ونسب للقاضي والامام القول بانه صفة نفسية
ونقل عن الاشعري انه صفة معنى ورده القاضي وامامه
قايلا الله يعلم اني لا اخالف شيخي لا اذكر ولكن التقليد
في علم الكلام ممتنع والاعتراض على هذين القولين نظير
الاعتراض على نظيرهما في القدم وذهب بعضهم الى ان
القدم سلبي والبقاء وجودي الثاني يطلق البقا
ويراد به مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهو بهذا
المعنى يستحيل في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقيد
وجوده تعالى بالزمان وانما يتصف بهذا المعنى الحوادث
وعن هذا المعنى احترز بقوله لا يشاب ذلك البقا
الواجب له تعالى ولا يخالط بالعدم اي بلاسبقه كبقا
الحوادث ثم شرع في بيان مخالفته تعالى للحوادث وهي
عبارة عن سلب الجرمية والعرضية عنه تعالى وان شئت
قلت عبارة عن سلب الكلية والجزئية ولوازمهما بقوله
وواجب له تعالى ايضا انه لما اي لكل شيء من الاعيان
والاعراض يمكن انه يناله العدم اي يقوم به
او يضاف اليه سابقا كان او لاحقا كجميع الحوادث وجودية
كانت او عدمية كالاعدام الازلية وكنعيم المومنين في الجنان

وعذاب

وعذاب الكافرين في النيران مخالف خبر ان قدم عليه
معموله لكونه ظرفا لغير حصر ولا اهتمام وجهت مخالفته
تعالى للحوادث على ما اشار اليه قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو
السميع البصير اما الجسم فلان كل جسم مركب من اجزا عقلية
هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة
عند الفلاسفة او الجواهر الفردة عند اهل الاسلام ومقدارية
وهي الابعاض وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج
بواجب لذاته واما الجوهر فلانه عندنا اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم بل واحد الاشياء ذاتا
والله تعالى منزه عن كل ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم
وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا
لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة
التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا عليه
عندهم والواجب ليس كذلك لكن اذا الوجود عندهم عين الواجب
واما اذا اريد بالجسم القايم بذاته وبالجوهر الموجود لا في موضوع
كما ذهب اليه بعض الحكما فانما امتنع عندنا اطلاقهما عليه تعالى
من جهة عدم ورود الشرع به لكن مع تبادر الفهم الى المركب
والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر
عليه بالمعنى المحال عليه تعالى لا يقال فيمتنع اطلاق
الموجود والواجب والقديم والصانع والمخترع والمبدع والموجد
والمكون ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع لانا نقول الواجب
ورود الشرع بالاطلاق حقيقة او حكما والاجماع قايم على جواز
اطلاق ما ذكر ولا شك انه لابد له من مستند من السمع وان لم
يصرح به فهو في حكم ورود الشرع بالاطلاق على ان الصانع

والقديم ورد بهما السمع على ما يأتي تحريره في محله وما يقال
في جوابه من أن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجد
لازم للواجب وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن
بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم
معناه ففيه نظر بيناه بالأصل وأما استحالة المكان عليه
تعالى فلأنه عند الفلاسفة اسم للسطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي كباطن الكوز الملاقي لظاهر
الماء فيه وعندنا اسم للفراغ الذي يشغله الجسم وينفذ
فيه أبعاده وبالجملة يلزمه التمكن فيه وهو عبارة عن
نفوذ بعد في بعد والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
أو بنفسه عند من قال بوجود الخلاء والله سبحانه منزه عن
التحيز وعن السطح وعن الامتداد والمقدار لاستلزامهما
الجرمية والتجزي وأما استحالة الجهة فلأنها اسم لمنتهى
مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك وهذا يستلزم التحيز والانحصار
فهي راجعة للمكان والواجب تعالى منزه عن ذلك لما مر وأما
استحالة الحيز فلأنه تعالى لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم
الحيز أو لا فيكون محلا للحوادث وأيضا فإما أن يساوي الحيز
أو ينقص عنه فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزيا
وأما استحالة مرور الزمان عليه تعالى فلأن الزمان عندنا
عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن
مقدار الحركة وعليهما فهو مستلزم للتجدد والتغير والله تعالى
منزه عن ذلك وأما استحالة الصور والأشكال فلأنها من
خواص الأجسام تحصل إما بواسطة الكميات والكيفيات
وإحاطة الحدود والنهايات وهو تعالى ليس ذا نهاية

ولاحد

ولا حد ولا ذا كمية ولا عدد ولا كان قابلا للانقسام والتجزي وهما
محالان على الواجب تعالى وليس ذا أبعاض ولا أجزاء لما فيه
من الاحتياج المنافي للوجوب وليس ذا مجانسة للأشيا
وإلا لوجب أن يمتاز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم
التركب وليس ذا كيفية من لون أو طعم أو رائحة أو حرارة
أو برودة أو رطوبة أو يبوسة أو لذة أو ألم أو فرح أو غم
أو غضب أو غير ذلك لأن هذه من صفات المحدثات
وتوابع المزاج والتركيب وما أوهم شيئا منها مأول وقول
الحكما باللذة العقلية في حقه تعالى بينا فساده بالأصل
وليس عرضا لأن العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى
محل يقومه فيكون ممكنا ولأنه على ما ذهب إليه الشيخ
أبو الحسن الأشعري ومحققو أتباعه والكعبي والنظام
المعتزليان يمتنع بقاؤه زمانين فأكثر قالوا لأن البقاء معنى
قائم به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض
بمحله معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته
حتى يتحيز غيره تبعا له وقد بينا حال هذا القول بالأصل
تنبيهان الأول ماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها
مركبا وباعتبار أبعاضه الثلاثة متبعضا ومتجزيا الثاني
ما ذكرناه في إثبات مخالفته تعالى للحوادث هو ما حرره المتأخرون
ولقدماء المتكلمين فيه مسلك غيره بيناه بالأصل وقد نبه
على اختيار مسلك المتأخرين بقوله برهان أي دليل إثبات
هذا المطلب الذي هو وجوب مخالفته تعالى للحوادث هو
بعينه برهان وجوب القدم الذاتي له تعالى إذ كل ما ثبت

له القدم استحال عليه العدم وكل ما جاز عليه العدم استحال
عليه القدم وجواب لزوم التكرار والاغنا يأتي اخر المبحث
وقوله قيامه بالنفس معطوف على الوجود ثم عرف عطف جايز
الحذف هنا اتفاقا وال فيه عوض عن مضاف اليه والاصل
وواجب له سبحانه قيامه بنفسه وفسره بعضهم بما حاصله
انه الاستغنا عن المحل والمخصص وهذا اصح من الاول واخص
وعليه برهان استغنائه تعالى عن المخصص هو بعينه برهان
وجوب القدم والبقا لذاته تعالى ولصفاته واما برهان
استغنائه تعالى عن المحل فهو برهان وجوب اتصافه تعالى
بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة
والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقرا الى محل لكان صفة
ومعنى من المعاني والصفة يستحيل ان تتصف بشي من العالمية
والقادرية ونحوهما كما يستحيل ان تتصف بشي من عللها
كالعلم والقدرة ونحوهما وايضا لو كان للواجب تعالى صفة
لزم ان تقوم بمحل لاستحالة قيام الصفة بنفسها فان كان
ذلك المحل الها لزم تعدد الالهة وهو محال وان انفردت
الصفة بالالوهية واحكامها دون محلها لزم ان تقوم الصفة
بمحل ولا يتصف ذلك المحل بحكم تلك الصفة وذلك محال
على انه لو كان صفة لم يكن بالالوهية اولى من محله بل كان
محله اولى بها منه تعالى تنبيه كثر في زماننا القائلون
بالحلول والاتحاد كما كثرت فئة الاباحية وعم بهم الفساد
لضعفا العقول من السوقة والسفها فالقوا اليهم كلمات
عاطلة حملوهم بها على اعتقادات باطلة فلعنة الله على
الجميع ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فرايت
تثبيت القاصرين وتنبيه الغافلين بذكر ادلة توجب

بفساد

بفساد مذهبهم اليقيني فنقول قال علما الاسلام وايمة الهدى
الاعلام انه يستحيل عليه تعالى ان يتحد بغيره او يحل فيه
اما الاول فلانه يمتنع اتحاد الاثنين ما داما اثنين لان
احدهما اذا اتحد بالاخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان
لا واحد فلا اتحاد وان عدما فكان الموجود غيرهما وان عدم
احدهما دون الاخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون
عين الموجود بالضرورة ولانه يلزم ان يكون الواجب هو
الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال واما الثاني
فلاوجه احدها ان الحال في الشي يفتقر اليه في
الجملة سوا كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة
في مادة كما هو راي الحكما او صفة في موصوف كصفات المجردات
عندهم والافتقار الى الغير ينافي وجوب الوجود الذاتي
كما علمت فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد
قلنا ذاك من خواص الاجسام ويفضي الى الانقسام
وعايد الى حلول الجسم في المكان ثانيها ان الحلول
في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب
وان كان صفة كمال لزم ان يكون الواجب مستكملا بالغير
وهو باطل باتفاق ثالثها انه تعالى لو حل في شي لزم
تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلا هو حصول
العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه واما صفات الباري
فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها
اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى
الاختصاص الناعت رابعها لو حل في جسم على ما يزعم

الجسم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه
فيكون اصغر الاشيا وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف
خامسها لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها
من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما ثبت في محله لجاز
حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله
في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع وكما امتنع الاتحاد
والحلول على ذاته تعالى امتنعا على صفاته ايضا بل هي اولى
بالامتناع لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات
التي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية
حلول ذلك الواجب او صفته في بدن الحيوان او روحه فهذه
اربع وكذا الاتحاد وقد اخذ هولا الخبثا طريقتهم الملعونة
عن النصارى فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم
بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ابا وابنا وروحا
قدسا ويعنون بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة
كما قاله السعد وقال غيره مرادهم بالاقانيم الثلاثة
الاصول الثلاثة لوجود العلم وحدوثه عنها وهي اصل
لوجود الاله لتركبه منها عندهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى
ولا شك ان جعل الواحد ثلاثة جهالة وان ارادوا ان الصفات
نفس الذات فجهالة اخرى واقتصارهم على العلم والحياة دون
القدرة وغيرها جهالة اخرى ثم قالوا انقسم الله تعالى
وخذلهم ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى فتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج كامتزاج الخمر بالماء عند الملكية

وبطريق

وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند
النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله
هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت
اي الاله بالناسوت اي الجسد كما يظهر الملك في صورة
البشر ومنهم من قال تركب اللاهوت والناسوت كالنفس
مع البدن ومنهم من قال ان الكلمة وهي العلم قد تداخل
الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه
فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات
ومن عظيم قباحاتهم ابعدهم الله سبحانه وتعالى عن قولهم
علوا كبيرا انهم لما حكموا باتحاد اللاهوت بالناسوت ان ادم
ابا البشر عليه السلام لما اكل من الشجرة وعصى امر ربه
استحق العقوبة من ربه عز وجل لكن عقوبة الاله على
ما اقدم عليه من عظيم الجلال لمن ليس نظيرا له فيه نقص
له فالوا فلما اتحدت الكلمة بعيسى عليه السلام وصار بذ لك
الاتحاد الاها تكرم بنفسه وبتوليها العقوبة نيابة
عن ابيه ادم عليه السلام ولم يكن في ايقاعها به نقص في
الاله لما كلفه اذ هو له مثله قالوا فهذا هو حكمة قتله
وصلبه فقيل لهم هذا القتل والصلب الذي زعمتم وقوعه
به هل انفرد به الناسوت دون اللاهوت ام نالهما معا
فان قلتم انفرد به ناسوت عيسى فقط توجه عليكم ما زعمتم
من ايقاع الاله العقوبة بمن ليس نظيرا له نقص له اذ لا شك
ان الناسوت وحده هو جسد عيسى عليه السلام ليس باله
قطعا وايضا فكيف يفرد الناسوت بذلك القتل والصلب

مع القول بامتزاجه مع اللاهوت وان قلتم ان القتل والصلب
نال المجموع من اللاهوت والناسوت لزم ان الاله يلحقه الموت
والالم وغير ذلك مما يلحق المخلوق وذلك يستلزم حدوثه
ضرورة وهو محال قطعا مع انه يودي الى انعدام الاله من ورة
تركبه عندهم من الاقانيم الثلاثة وكل مركب ينعدم بانعدام
جزئه وقد انعدم جزء الاله الذي حل بجسد عيسى لقتله
معه ومآل الامر على هذا الفرض الى ان الاله انتقم بنفسه من
نفسه لنفسه في معصية صدرت من عبده وهذا نهاية
الهذيان وغاية الضلال والخذلان تنبيهات الاول
ممن قال بالحلول غلاة الشيعة وبعض المتصوفة فالاولون
قالوا انه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة
دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي ولا
يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى
الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير
البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر
عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية والاخرون
قالوا ان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول
فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في
الجمر بحيث لا يتمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير
وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر
من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرايين
غني عن البيان بعد الاستحاطة بما اوردنا وقدمناه من التبيان
الثاني ليس من الحلول ولا من الاتحاد قول السادة الصوفية

ان

ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى واستغرق في بحر التوحيد
والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن
كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهو ما يسمونه بالفنا
في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب
الي حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر
بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر
الكشف عنها بالمقال حتى انه ربما قال انا الحق او انا الله
او ما في الجبة الا الله وهو غير مواخذ بهذا اذ هي حالة سكر
غالبة ولهذا اذا رجع الى حالة صحو واحساس نفسه لم
يصدر عنه شي من ذلك على ان من القوم من يواخذه بذلك
ويحكم بقتله كفتوى الجنيد في الحلاج ونحن على ساحل التمني
نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق
الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثالث
كما انه سبحانه مخالف للحوادث يمتنع ان يتصف بالحوادث
الموجودة بعد العدم والا لجاز عليه النقصان تعالى وهو باطل
بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو
تعالى به يلزم ان يكون صفة كمال وعدمه منع مذكور مع جوابه
في الاصل وخالف في ذلك الكرامية فجوزوا اتصافه تعالى
بها واما اتصافه تعالى بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد

ما لم تكن ككونه غير وارث لزيد الميت ووارثا لعمرو المولود
وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا
الحادث وقادرا على خلقه فيما يزول وكذا بالاحوال المتحققة بعد
ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند
مثبتها كابي الحسين البصري وبهذا يندفع ما ذكره الامام
الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على
جميع مذاهب الفرق وان كانوا يتبرؤن منه اما الاشاعرة
فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد
ما كان قادرا عليه وعالما بانه موجود ومبصرا لصورته سامعا
لصوته امرا له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما **المعتزلة**
فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه
والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان
وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين
البصري واما **الفلاسفة** فلقولهم بان لله تعالى اضافة
الى ما حدث من حيث يتصف بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهو
وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه تعالى
بموجودات حادثة على ما هو المتنازع فيه قاله السعد اسعده
الله واعطاه مناه ومتعه عند لقاه برؤياه **تتمة**
النفس هنا المراد بها الذات كما تطلق ويراد بها حقيقة
الشيء جوهرا كان او عرضا او غيرهما وتلك حقيقة لغوية
شائعة الاستعمال ثم تكلم على الوحدة والحق كما قال السعد
انها والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في
الاعيان وانما لها وجود عند العقل مثل الوجوب والامكان
وان تصورهما بديهي يحصل لمن لم يمارس طرق الاكتساب

فلا

فلا يتوقفان على التعريف كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام
وقد يقال الوحدة عدم انقسام الى امور متشاركة والكثرة
هي الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا او عكسا بالامور
المجتمعة المتخالفة كجماعة شخص من فرس وحجر واما ما يقال ان
الوحدة هي عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه
على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان
الوحدة مبدا للكثرة والعقل انما يعرف المبدا قبل ذي المبدا
والكثرة من المحسوس ومشعرها الخيال ينتزع العقل منها امرا
واحدا فيمكن تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة
بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالسابق في المعرفة
والجهالة ولما **اختلف** العلماء فيها فذهب المحققون الى انها
سلبية **وذهب** القاضي وامام الحرمين فيما نقل عنهما الى انها
نفسية اختار مذهب المحققين فنظمها في سلك الصفات
السلبية فقال **وحدانية** وهي معطوفة على الوجود بحرف
عطف محذوف لما مر اي وواجب له تعالى الوحدانية
مصدر وحد يحد كالفردانية وزنا ومعنى ويمكن ان تكون
ياؤه للنسبة وزيادته من زيادات النسب للوحدة مثل
لحياني وهي في الاصطلاح عبارة عن سلوب ثلاثة انتفا الكثرة
عن ذاته تعالى بمعنى عدم قبولها الانقسام ويعبرون عنه
بنفي الكم المتصل وانتفا النظير له تعالى بمعنى عدم التعدد
في ذاته او في صفة من صفاته ويعبرون عنه بنفي الكم
المنفصل ويلزمه وجوب انفراده تعالى باختراع جميع
الكائنات ذوات كانت او افعالا لاستحالة استناد التأثير
لغيره تعالى في شي من الممكنات وانتفا مماثلته تعالى للحوادث
اللازم منه انتفا ضد له منهما بالاولى فاما الاول والثالث

من السلوب فقد تقدم دليله في مبحث مخالفته تعالى للحوادث واما
انفراده تعالى باختراع الممكنات فسيأتي ما يتعلق به في مبحث عموم
تعلق قدرته تعالى بها واما امتناع استناد التاثير لغيره تعالى
فسيأتي دليله عند قوله فخالق لعبده وما عمل فظهر ان المراد
هنا بيان وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما
واما وحدة الصفات بمعنى عدم قبول كل واحدة من صفات
الذات للتعدد فسيأتي في قوله ووحدة اوجب لها الخ وللقوم
على هذا المطلب ادلة منها برهان التمانع وتقريره
انه لو وجد فردان موصوفان بصفات الاله وهذا مرادهم
بقولهم لو وجد الهان فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا
فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده كسكونه مثلا اولا وكلاهما
محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد
فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين
او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين
الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه
ارتفاع الضدين والمفروض امتناع خلو ذلك المحل عنهما
كحركة جسم وسكونه في زمان واحد او يقع مراد احدهما
دون الاخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من
فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز
الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة
الضد ويلزمه عجز القادر لما مر من انعقاد المماثلة بينهما
قال السعد والمقدمات كلها بينة سوى هذا الثاني فانه
ربما يمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضد
ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان
الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في

هذا الحيز حال الكون في حيز اخر وجوابه ان الممكن في ذاته ممكن
على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من
تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا هنا
يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فيتعين ان
لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما
عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد
الضدين امتنعت ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة
للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه
المصالح لا يقال ما ذكرتم لازم في الواحد اذا وجد المقدور
فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم
ان لا يصلح للالوهية لانا نقول عدم القدرة بناء على
تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمال للقدرة بخلاف عدم القدرة
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز لتعجيز الغير
اياه وتلخيصه انه لو وجد الهان لامكن ان يفرض
بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه
لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما
اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان
يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما
وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون
محالا قال السعد وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان
لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر
قال وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير
تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها

المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد
وسكونه معا انتهى وقال في شرح المقاصد وهذا البرهان
يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون
فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السما والارض لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل
باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما
الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من
النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع
والتغالب وتميز صنع احدهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم
العادي فلم يحصل بين اجزا العالم هذا الالتيام الذي
باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام
الذي به بقا الانواع وترتب الاثار وفي شرحه لعقايد
النسفي واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللايق بالخطابيات
فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان
اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد
فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام
وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفايه بل النصوص
شاهدة بطي السموات اي وتبدل الارض ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد
بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد المصنوع

لانا

لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفا المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد
عدم التكون بالفعل ومنع انتفا اللازم ان اريد بالامكان
فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفا الثاني في الماضي بسبب
انتفا الاول فيه فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفا الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفا التعدد قلنا نعم بحسب اصل
اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفا الجزا على انتفا الشرط
من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما
لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض
الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط انتهى وتكلمنا
عليه في تعليق الفرايد وقد لخصت جملة صالحة منه في الاصل
ولله الحمد رب العالمين ومنها برهان التوارد وتقريره
ان يقال لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الاله
من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد
مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان
يكون بكل منهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى
استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في الامر الثاني امتناعه
واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي
للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة
الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال
او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول
الاول باطل للزوم عجزهما لان الفرض انهما قصدا ايجاده

فاذا لم يوجد لزم عجزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس
الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما
وكذا الثاني لان الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
ومنها انه لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور
لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز
احدهما او الترجح بلا مرجح ومنها انه لو تعدد الاله فالة
التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالوهية ضرورة اشتراكهما
فيها بل من العوارض الخارجية فيجوز مفارقتها فترتفع
الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال كما يأتي
ومنها ان الواحد كان ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم
جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود بحضرة اليوم غير الذي
كان بالامس ونحو ذلك فان قيل نحن ان الله تعالى في الازل
ولا دليل عليه حينئذ اجيب بان المراد ان ما لا دليل لنا
عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل
وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل
يجب نفيه والاله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان
لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما
ازلي وهو باطل لانه يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند
المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مدلولا ثانيا ولا يخفى
ضعفه بل ضعف هذا المأخذ ومنها انه لا اولوية لعدد
دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل قطعا
لما علم في برهان التطبيق من الدلالة على تناهي كل ما دخل
تحت الوجود ومنها ان بعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام
وتصديقهم بدلالات المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز

التمسك

التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبيا على الدعوة الى التوحيد
ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى الدالة
على ذلك واعترض بان السمعيات تستلزم الامكان لما عرف
من ادلة التوحيد وما لم نعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج
عن جميع الممكنات لم نثبت اثبات البعثة والرسالة واجيب
بانه غلط منشاؤه عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته
لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها
فضلا عن التوقف وحاصله ان المتوقف ثبوت الشرع عليه
تحقق وجوب الوجود والوحدة لا معرفته على معرفة ذلك
فلا دور نعم اعترض على جعل التوحيد مما لا يتوقف
الشرع عليه بانه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ يتأتى
لمنكر الشرع ان يقول فيه هذا ليس شرعا الهيا حقا لانه ليس
من الهي واجب واجيب عنه بانه يمكن اثبات انه شرع في حقه
باظهار المعجزة انه من الهه والحاصل انه لا خلاف في صحة
اثبات الوحدانية بالدليل العقلي وحده واختلف في صحة اثباتها
بالدليل السمعي وحده فقيل نعم وهو رأي امام الحرمين والامام
فخر الدين وقيل لا وهو رأي بعض المحققين ومال اليه ابن
التلمساني وارى للاول بما فصلناه في الاصل كما في طريق غير المتقدمين
ايضا خاتمة قال في شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد
عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في
ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم
ما يقوم بنفسه كلها من الخواص والمراد من القدم الذي هو من
الخواص عدم المسبوقية بالعدم واما القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالغير ووجوب الوجود فهو نفس الالوهية فنحن انما نقول بالصفات

القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات
فالمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها
من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث
العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة
الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطر صعب واصعب
منه قول الفلاسفة بتقدم العقول ذاتا وايجادها للنفوس
وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليهما اي
الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
لا غير فالمعتزلة انما يشاركون في نفي تعدد القدم واهل
السنة في نفي تعدد الخالق وما لكل متفقون على نفي تعدد
الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون
فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور وهو مبدا
الخيرات وظلمة وهو مبدا الشرور ومنهم المجوس القائلون
بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن ومنهم
عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام وقد بينا
كلا منها ومن طريق المجوس بالاصل مع فوايد نفيسة منزها
حال من الها في قوله متوجب له الوجود كما ان قوله اوصافه
تعالى مطلقا كانت قايمة به تعالى ولا سنية شريفة رفيعة
عالية كذلك فتكون مترادفة او من ضمير منزها فتكون متداخلة
وجملة الحال الاسمية يجوز فيها الواو والضمير او احدهما والمعنى
انه تعالى وجبت له تلك الصفات في حال تنزهه وتنزه اوصافه
عن صفة تحطه او لها والا لارتفع وجوده او وجودها ارتفاعا
اما مطلقا او مقيدا والغرض ان كلا منهما واجب الوجود هذا خلف
تنبيهات الاول قال ابو علي من الالفاظ المستعملة

الصفة

الصفة والموصوف والاتصاف والوصف والواصف فالصفة
المعنى القايم بالذات ولو حكما والموصوف من قام به ذلك
المعنى والاتصاف قيام المعنى به والوصف هو الاخبار عن قيام
الصفة بالموصوف والواصف هو المخبر بذلك وقد تطلق
الصفة على الوصف والوصف عليها ولا شك ان الوصف
بالمعنى الاول صفة للواصف لانه خبره وكلامه انتهى
الثاني اقسام التقابل عندهم اربعة لان المتقابلين
اما ان يكونا وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا
وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى
تعقل الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان
كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا
فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب
شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المراة
او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد
كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكة
وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب
والسلب الا ان بعضهم في مباحث الفلسفة اعتبر في مفهومي
التضاد والعدم والملكة قيدا اخر وهو في التضاد ان يكون
بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض
والصفرة وفي العدم والملكة ان يكون العدم سلب الوجودي
عما هو من شانه في الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه
عن الامرد فكل من التضاد والعدم والملكة بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد
ويسمى التضاد المطلق تضادا مشهوريا لاشتهاره بين عوام
الفلسفة والمقيد حقيقيا لكونه معتبرا في علومهم

الحقيقية واما العدم والملكة فعلى العكس من التضاد فانهم سموا
المطلق منهما حقيقيا والمقيد مشهوريا الثالث اعلم ان
العرضين المتماثلين يمتنع عقلا احتماعهما في محل واحد خلافا
للمعتزلة لان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية
لم يعقل بينهما تمايز لا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما
تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما تتبعه من الهوية
انتفت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض
مستندة الى اسباب مفارقة وعليه اعتراض بيناه مع
دليل المعتزلة بالاصل الرابع اعلم ان الخلافين يجتمعان
في المحل الواحد كالقعود والضحك في زيد ويرتفعان وان
الضدين لا يجتمعان كالحركة والسكون وقد يرتفعان بانعدام
محلهما وان النقيضين لا يجتمعان كالوجود والعدم ولا
يرتفعان واما العدم والملكة فلهما حكم النقيضين واما
المتضايفان فلهما حكم الضدين اعتبار بوجودهما الذهني
اذ لا وجود لهما في الخارج على الاصح عندنا خلافا للحكماء في
ذهابهم الى وجود الاعراض السبعة النسبية في الخارج
وسياتي الخامس نقل الآمدي عن بعض الاصحاب
انه يشترط في كل من المتخالفين والمتماثلين التغاير ونقل عن
ظاهر مذهب القاضي عدم اشتراطه في التخالف قال
السعد وفي التماثل اولى ويبنى على هذا الاختلاف صحة
اطلاق التخالف والتماثل على صفاته تعالى وعدمها فعلى
الاول لا يصح وعلى الثاني عكسه السادس كما وجب تنزهه
تعالى عن الضد وجب تنزهه ايضا عن النقص لعين ما مر كما
وجب تنزهه تعالى عن التغاير والا لتوقف تعقله تعالى
على تعقل ما يضاف اليه وكذا يجب تنزهه تعالى عن الاتصاف

بمفهومي

بمفهومي العدم والملكة لما مر من وجوب مخالفته للحوادث وفي الاصل
هنا امور مهمة الاول انه اوفيه بمعنى الواو اي وتنزه تعالى عن
شبه بكسر الشين المعجمة وسكون الموحدة بمعنى مشابه
او شبهه فلا يشابهه تعالى شي لا في ذاته ولا في صفاته
بوجه ولا حال لوجوب مخالفة الواجب تعالى للممكنات
صفة وحقيقة اما وجوب المخالفة في الذات فلان الواجب
لو ماثل شيا من الممكنات في الذات والحقيقة وامتاز كل
عن الاخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان فان كانت
تلك الخصوصية من لوازم الذات لزم اشتراك الكل فيها
وان كانت الخصوصية مع الذات لزم التركيب المنافي
للوجوب الذاتي فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان
ذات الواجب تماثل ساير الذوات وانما تمتاز باحوال ل
اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب ب
والحياة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة
خامسة تسمى الالهية هي الموجبة لهذه الاربع متمسكا
بصحة قسمة الوجود الى الواجب والممكن وبالجزم
بالمطلق مع التردد في الخصوصية وباتحاد القائل اعني
الذات غلط من اشتباه العارض بالمعروض فان تلك
الاوجه لا تفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه
على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات
وتشاركها في الحقيقة ولان المماثلة الذاتية ان
اريد بها الاتحاد في الحقيقة لزم تركب الواجب وان
اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد
الاخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له الاخر فلان شيا
من الموجودات لا يسد مسده في شي من الاوصاف

فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغيرهما اجل واعلا مما في
المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية العلم
منا موجود وعرض ومحدث وجايز الوجود ومتجدد في كل
زمان والعلم الثابت له تعالى موجود وصفة وقديم
وواجب الوجود ودايم من الازل الى الابد فلا يماثل علم
الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه واما وجوب
المخالفة في الصفة فلانه سبحانه لو كان له مثل في شي
من صفاته للزم الحدوث لاحتياج كل من المتماثلين
الى من يخصصه بالعارض الذي يمتاز به عن مثله
ولامكن لوجوب عموم قدرة الاله وشمولها لكل ممكن
كارادته ان يعرض بينهما تمانع فيلزم اتصاف احدهما
بالعجز ضرورة سوا اختلفا على التضاد وهو ظاهر او اتفقا
لان الفعل الواحد يستحيل انقسامه فلا يمكن ان يقع
الا من احدهما فيلزم عجز الاخر الذي لم يقع منه واذا
عجز احدهما وجب عجز الاخر لتماثلهما وذلك يودي الى ان
لا يوجد شي من العالم والعيان يكذبه واعلم ان النظير
والقرين والكفو والشبه والشبيه والمثل والمثيل
لغة بمعنى واحد وانما عبر بالشبه دون الشبيه والمثل
لان بعضهم زعم ان الشبه هو المماثل بوجه ما والشبيه
هو المماثل بوجه اكيد والمماثل اخص منهما فعبر بنفي
الاعم لانه يستلزم نفي الاخص تنبيه اعلم ان قدما
المعتزلة كالجباي وابنه ابي هاشم ذهبوا الى ان المماثلة
هي المشاركة في اخص صفات النفس فمماثلة زيد لعمرو
عندهم مشاركته اياه في الناطقية فقط وذهب

المحققون

المحققون من الماتريدية الى ان المماثلة هي الاشتراك في
الصفات النفسية كالحيوانية والناطقية لزيد وعمرو
وتقدم بيان الصفة النفسية ومن لازم الاشتراك في
الصفة النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب
ويجوز ويمتنع وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الاخر
وينوب الاخر منابه فمن هنا يقال المثلان موجودان
يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل
منهما مسد الاخر والمتماثلان اشتركا في الصفات
النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد
والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الاشعري انه يشترط
في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد
حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة
قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف وفي الحديث
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستوا في الكيل دون
الوزن وعدد الحبات واوصافها ويمكن ان يجاب بان مراد ٥
التساوي في الوجه الذي به التماثل حتى ان زيدا وعمرا
لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب
احدهما مناب الاخر صح القول بانهما مثلان فيه والا فلا
ثم عطف على ضد بحرف عطف محذوف لما مر قوله شريك
يعني انه تعالى منزه عن شريك له تعالى مطلقا لانه
لما مر من وجوب مخالفته للحوادث ولا في صفاته لما مر من
امتناع شبه له تعالى فيها ولا في فعله لما مر من وجوب
الوحدانية له تعالى تنبيه مجي فعيل بمعنى المفاعل

كشريك بمعنى المشارك كثير في اللغة منه خليل ونديم وخليط
وجليس وقوله **ووالد** عطف على ضد ايضا اي ويجب تنزه
الله تعالى عن الانفصال عن شخص والد ابا كان او اما لما تقدم
من وجوب مخالفته تعالى للحوادث ووجوب وجوده واستغنا
تعالى عن كل ما سواه تنبيه حقيقة التوالد كون الحيوان
حاصلا عن اب وام بواسطة عمل بينهما غالبا وكذا يستحيل
عليه التولد وهو كون الحيوان حاصلا بلا اب ولا ام كما يتولد
الحيوان عن الما الراكد زمن الصيف **وكذا** المذكور من وجوب
تنزهه تعالى عما ذكر يجب تنزهه تعالى عن **الولد** ذكرا كان او انثى
لانه انما يكون للاستكمال بوجه ما لا يحصل الا به وهو عليه
تعالى محال **وعن الاصدقا** ايضا كذلك فهو عطف على الولد
او هو عطف على ضد اي ويجب له تعالى التنزه عن الاصدقا
وهو بنقل حركة الهمزة الى ال وحذفها للوزن جمع صديق
من الصداقة وهي خلوص المودة وصفا المحبة وقيل هي الكون
مع الغير في الشر والخير وجلب النفع بتحمل الضير وتفريق
الشمل في جمعه وبذل الجهد في اصلاح صدعه لما مر وهذا
كله ماخوذ من قوله تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير
ومن سورة الاخلاص كما اوضحناه بالاصل تنبيهات
الاول منع كثير من المتكلمين من اطلاق الماهية عليه تعالى
لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشي اي من اي جنس هو
قالوا وما روي من ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ان لله
تعالى ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح عنه اذ لم يوجد
في كتبه ولم ينقله عنه احد من اصحابه العارفين بمذهبه
ولو ثبت حمل على ان مراده انه تعالى يعلم نفسه بالمشاهدة
لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما قد يسال
بها

بها عن الاسم كان قول ابي منصور رحمه الله ان سال سائل
عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن
الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت
ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شي موضعه وان اردت
ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس الثاني المحققون
على ان الصفات السلبية تسمى صفات الجلال اذ يقال
فيها جل عن كذا والصفات الثبوتية تسمى صفات الكمال
او الجمال والاكرام وهذا القول اختاره البيضاوي والكرماني
وابن حجر قال شيخ الاسلام تبعا لابن جماعة لان صفات
الجلال صفات القهر والقهر مستفاد من السلب وصفات
الكمال صفات اللطف واللطف مستفاد من الثبوت زاد ابن
جماعة بنا على ان الوجود خير والعدم شر وذهب القشيري
في التحبير الى ان الجلال استحقاق اوصاف العلو وهي
الصفات الثبوتية والسلبية واختاره الغزالي في المقصد
الاسنى وعليه فالمراد بالاكرام في الاية اكرام العباد
بالانعام عليهم الثالث لا شك في تداخل المباحث
المذكورة بعضها في بعض اذ التعرض لوجوب الوجود مغن
عن التعرض لوجوب القدم والبقا والتعرض لوجوب
القدم مغن عن التعرض لوجوب البقا والتعرض لهما
مغن عن التعرض لوجوب مخالفته تعالى للحوادث والتعرض
لوجوب مخالفته للحوادث والوحدانية مغن عن التعرض
لمتعلق قوله منزها كما نبهناك عليه ولكنه قصد اقتفا
اثار القوم في التعرض للمذكورات لانهم قصدوا ابدا لك
زيادة التفصيل والتوضيح وترك الاجمال في مباحث

التنزيه فتضا لحق الواجب بحسب باب التنزيه وردا على المشبهة
والمجسمة وساير فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوضح
بيان ولما انهى الكلام على ما قصده من الصفات السلبية
شرع يتكلم على صفات المعاني وهي الصفات الثبوتية وهي
عندهم عبارة عن كل صفة قايمة بموصوف موجبة له حكما
وقدمها على الصفات المعنوية لانها كالاصل لها من حيث
ان صفات المعاني وجودية تتميز على حيالها وبتعقل
تماثلها وتخالفها لذاتها والمعنوية احوال لا تتعقل ولا
تتماثل ولا تتخالف الا بالتبعية لمعانيها التي اوجبتها ومن
هنا ربما يقع في كلام البعض اطلاق العلة على المعاني والمعلول
على المعنوية ولا اشكال بنا على مذهب اهل السنة ان التعليل
بمعنى التلازم لا بمعنى افادة العلة ثبوت معلولها كما اوضحناه
بالاصل في اول مبحث الصفات الثبوتية على ان بعضهم
قدم المعنوية على المعاني للاتفاق عليها من المعتزلة ولنفيهم
المعاني ولان المعنوية دلايل على المعاني ومعرفة الدليل
سابقة على معرفة المدلول ولا يخفى ان اتصاف الواجب تعالى
بالسلبيات مثل كونه واحدا ليس في جهة ولا زمان از لا
يقتضي ثبوت صفات له وكذا اتصافه بالاضافيات
والافعال مثل كونه عليا عظيما اولا واخرا وقابضا
وباسطا وخافضا ورافعا ونحو ذلك ولذا لا خلاف بين الناس
في اتصافه تعالى بها وانما الخلاف في الصفات الثبوتية
الحقيقية مثل العلم والقدرة والارادة فذهب اهل الحق الى
ان الله تعالى له صفات ازلية زايدة على الذات فهو عالم وله
علم وقادر وله قدرة وحي وله حياة الى اخرها مع اختلاف في

بعضها

بعضها في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين
الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض ولهذا الفرط تحرز بعضهم
عن القول بتعدد القدما حتى منع بعضهم ان يقال صفاته
قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا
ان يقال هي قايمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي
فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير
واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وذهب اكثر
الفرق الضالة كالفلاسفة والمبتدعة كالمعتزلة الى القول
بنفي زيادة الصفات الثبوتية على ذاته تعالى فاما الفلاسفة
فانكروا صفات الباري تعالى كلها ولا يتصف عندهم
لعنهم الله الا بالسلب ككونه عاقلا لذاته بمعنى انه مجرد
عن المادة او باضافة ككونه مبدا لفيضان العالم
او بصفة مركبة من سلب واضافة ككونه جوادا بمعنى
انه معط من غير بخل واما المعتزلة فهم وان وافقوا
الفلاسفة في نفي الصفات الثبوتية في الجملة الا انهم
اختلفت عباراتهم فمنهم من يقول الواجب تعالى حي
عالم قادر بذاته ومنهم من يقول بكونه على حالة هي
اخص صفاته ومنهم من يقول عالم حي قادر لا لذاته
ولا لعلل ومقصودهم نفي الصفات من اصلها ثم ليس النزاع
في العلم والقدرة اللذين هما من جملة الكيفيات والملكات
لما صرح به ايمتنا رحمهم الله تعالى من انه تعالى حي وله
حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيلة البقا وانه تعالى
عالم وله علم ازلي شامل لجميع الاشيا ليس بعرض ولا مستحيل
البقا ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في ساير الصفات الثبوتية

وانما النزاع في انه هل للعالم منا علم هو عرض قائم به زايد
عليه حادث فهل للواجب الصانع للعالم علم هو صفة
ازلية قايمة به زايدة عليه وكذا جميع الصفات فقلنا نعم
وانكره الفلاسفة والمعتزلة زعما من المعتزلة ان صفاته
عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك وقد بينا فساد
مذهبي الفلاسفة والمعتزلة بالاصل مع ما تمسكوا به
وتمسك اهل الحق بالنصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات بحيث لا تقبل التاويل كقوله تعالى
انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله ملتبسا
بعلمه بمعنى انه تعلق بنزوله العلم فنزل لا بمعنى انه
نزل مقارنا للعلم لئلا يلزم كون العلم منزلا وكقوله
تعالى ان القوة لله جميعا وقوله تعالى ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين الى غير ذلك وبان الله تعالى عالم وكل عالم
فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره
وبان لله معلوما وكل من له معلوم وكل من له معلوم
فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل
سلمنا ان له تعالى علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس
ذاته لا زائدا عليها وكذا سائر الصفات على ما يدعيه
الخصم فيما مر قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون
حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بل بمنزلة قولنا
الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم
وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحياة
وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات

فينتظم

فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان
القدرة اذا كانت نفس الذات كانت الذات نفس القدرة
ضرورة فينتج من الشكل الاول العلم هو القدرة وكذا الباقي
وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا
سميعا بصيرا بعد جزمه بثبوت الواجب بالدليل من
غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء
نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود
لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا
سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا
بل صرح الكعبي من المعتزلة بان من زعم ان علم الله تعالى
بعينه فهو كافر وعلى هذه اللوازم منع بيناه مع جوابه
بالاصل فقال عاطفا على الوجود وواجب له تعالى قدرة
وعبر عنها بالقوة في الكتاب والسنة والعرف واللغة وهي
كما قال السعد صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها يعني ان الذات الازلية القائمة بها صفة القدرة
القديمة تؤثر في الممكنات ايجادا او اعداما على وفق ما تعلق
به ارادتها وقد شرحناه وبينا ما فيه بالاصل وتعلق
الغرايب واعلم ان تعلق الارادة على وفق تعلق العلم
وتعلق القدرة على وفق تعلق الارادة والظاهر انه
لا ترتيب بين هذه التعلقات ازلا وان تصور وقوعه
بحسب التعلق الحادث التنجيزي بين تعلق العلم والارادة
والقدرة واما بين تعلق الارادة والقدرة فلا يتصور
الا بحسب فرض العقل لا خارجا اذ لا يلزم تاخر المراد عن ان
تعلق الارادة به وهو بين الفساد كما تعرفه ومما يدل

على زيادة صفة القدرة على الذات وانها غير متحدة بها سوى
ما تقدم انها لو لم تكن كذلك لزم اتحاده بها فيكون الكثير
عين القليل او الكل عين جزيه وهو لا يعقل وبيانه ان
القدرة والذات حقيقتان اثنتان فلو اتحدتا وصارتا
واحدا لزم ما ذكر بالضرورة واحتج المعتزلة على امتناع زيادة
القدرة على ذاته تعالى بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على
خلق الاجسام حكم مشترك وكل حكم مشترك لابد له من علة
مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كان للباري ايضا قدرة
لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري تعالى على تقدير
تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح
لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة
لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد
بعضها لبعض ومع ذلك لا يصلح شي منها لخلق الاجسام
فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة واجيب
بانا لا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز
ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات
في لازم واحد فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر
العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم
انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون
امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا يشمل قدرة
الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد
ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد
بخصوصية لا توجد في شي منها تصلح هي لخلق الاجسام
دونها ثم عطف على الوجود ايضا بحرف العطف

الساقط

الساقط للضرورة قوله **ارادة** اي وواجب له تعالى ارادة
ويراد فها عندنا المشية قال السعد وهي صفة قديمة
لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه في
وقت دون وقت وعلم من عطفها على القدرة مغايرتها
لها وعدم اغنا القدرة عنها وذلك لوجهين احدهما
ان الممكنات لنسبتها الى قدرته تعالى على حد السوا فلو
اختصت بوجود بعضها دون بعض لزم التحكم او الترجح بلا
مرجح وثانيهما ان القدرة شانها التاثير بالايجاد
او الاعدام والموجد من حيث هو موجد غير المرجح لتوقف من حيث هو مرجح
الايجاد على الترجيح من حيث هو ترجيح فاذا لابد
لتخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون مقابله من
صفة اخرى تصلح له وليس الصالح له الا صفة الارادة
اذ لا يلزم نقص في قولنا اراد الله تعالى وجود هذا الممكن
ولم يرد وجود هذا الممكن الاخر بل اراد عدمه بل ذلك
دليل على غاية الكمال بان تصرفه جل وعلا في الممكنات
بمحض الارادة والاختيار ولا باعث له على ممكن منها ولا
اكراه ولا اجبار كما قال تبارك وتعالى وربك يخلق ما يشا
ويختار ولو قلت قدر الله تعالى على هذا الممكن الموجود
ولم يقدر على مقابله لكان فاسدا لما فيه من لزوم نقيضه
العجز واما سائر الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر
فلا يصح التخصيص بها لان التخصيص تاثير وهذه الصفات
ليست موثرة في متعلقاتها مع كون العلم تابعا للوقوع
فلا يكون مخصصا للوقوع التابع للارادة المتقدمة على
الوقوع المتقدم على العلم الا ان المتاخر مخصصا للمتقدم
فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم بان الفعل من المصلحة

او المفسدة مخصصا لفعله او تركه كما يقوله الفلاسفة وبعض
المعتزلة كما ياتي قلت اعلم ان العلم عندهم اما فعلي
وهو سبق صورة المعلوم الى العالم فتكون تلك الصورة
العقلية سببا لوجود ماهية الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله
موجودا واما انفعالي وهو استفادة الصورة العقلية من
الموجود واما لا فعلي ولا انفعالي كعلمه تعالى اذا علمت
هذا فمعنى كون العلم تابعا للوقوع ان العلم انما يتعلق بوقوع
شيء معين لانه في نفسه كذلك والا كان جهلا واصحابنا
وان منعوا التبعية للوقوع في العلم الفعلي للقطع بان اخر
ما يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح
فيفعله الا انهم قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين
كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم
تحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة وبنوا على
ذلك بانه لا شيء من افعاله تعالى الا ويمكن تصوره على وجه
احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص من غير مخصص
حينئذ ومما ينبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم ان فيه
مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او لحيا رادع او لنحو ذلك
ما لم تحصل لنا المعنى المسمى بالارادة على ان رعاية المصلحة
في فعله تعالى غير لازمة ولا مطردة اذ له تعالى فعل الاشيا
على خلاف علمه بما فيها من المصلحة كما صرح به في الابكار
وغيره فلا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له
للزوم تخلفه فيما يفرض خلوه عنها من الافعال على ان
العلم بالمصلحة ان كان موجبا لذلك الفعل لزم كونه تعالى
موجبا للزوم العلم بالمصلحة لذاته تعالى وقد تقرر
بطلان كونه تعالى فاعلا بالايجاب وان لم يكن موجبا لزم

ان لا يوجد

ان لا يوجد لما تقرر بين الجمهور من ان الشيء لا يوجد من الفاعل
ما لم يجب منه ولم يجب منه ما لم يوجبه وبالجملة فبعد تسليم
ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي
ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله
والا لزم الايجاب فيه فان هذا العلم لازم لذاته لا يفارقه
قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا لزم
الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى
العالم على النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه
فان قيل لم لا يجوز ان تكفي صفة القدرة من غير احتياج
الى اثبات الارادة وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات
ثلاثة احدها ازلي وهو صحة الفعل والترك والثاني متجدد
وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع على وجه مخصوص
والثالث متجدد ايضا وهو التاثير والايجاد بالفعل فهذه
تعلقات ثلاثة تكفي فيها صفة القدرة من غير احتياج الى
صفة اخرى ولا الى داع او مرجح اخر قلت كثيرا ما يكون
احدنا قادرا على الفعل او الترك المشتمل على المصلحة ولم
يفعله ما لم تحصل له الحالة المعلومة بالوجدان المسماة
بالارادة هذا ما اشار اليه بعض المتاخرين وربما يمنع من
حيث اشتماله على قياس الغائب على الشاهد بدون الجامع
فان قلت يرد على اثبات الارادة انه يقال ان امكن
تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الاخر
فتعلقها باحدهما معينا ترجح بلا مرجح وان لم يمكن ذلك بل
كان تعلقها باحدهما تقتضي ذاتها فالمريد غير قادر على
الفعل بالمعنى المتقدم ذكره اعني صحة الفعل والترك
لانه وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مرتبا على

تعلق ارادته بل لم يكن منه الا وقوع هذا الضد قلت اورده
بعض المتاخرين واجاب عنه ايضا بان غاية ما يمكن ان يقال
فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها تقتضي
التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها
بداهة ان الهارب من السبع مثلا لا يريد احد الطريقين المتساويين
من كل وجه لمرجح والعطشان لا يريد احد القدحين كذلك لمرجح
والجوعان لا يريد احد الرغيفين كذلك لمرجح وهذا خاصة الارادة
فلا يجوز مثله في القدرة لما مر انتهى وهو ماخوذ من كلام السعد
في شرح المقاصد وسننقله في مباحث التعلق برمته تكميل
علم مما مر ان الحق كما سياتي ان مغايرة الارادة للعلم والقدرة
وساير الصفات ضرورية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه
والله اعلم تتمة للفرق والطوايف في الارادة مذاهب فصلناها
في الاصل وستاتي اجمالا واشار بقوله وغايرت الاراده
بالمعنى السابق بيانه مغايرة لغوية بمعنى خالفت بالضرورة
كما ياتي امرا نفسيا ازليا كان اولا وهو اقتضا فعل غير كف
مدلول عليه بلفظ غير كف فتناول الاقتضا بمعنى الطلب الجازم
وغير الجازم اذا كان غير كف وكذا اذا كان كفا مدلولا عليه بكذا
ومرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك كلا تفعل
فانه ليس بامر واما مغايرتها للامر اللفظي او القولي النفسي
ففي غاية الظهور الى الرد على الكعبي وكثير من معتزلة بغداد
حيث قالوا ان ارادته تعالى لفعله هي علمه به او كونه غير مكره ولا
ساه ولفعل غيره هي الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به
لا يكون مرادا له اما اولا فلا خفا في ان هذا موافقة للفلاسفة
في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا بالاختيار والقصد واما
ثانيا فهو مخالف للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق

بشي

بشي دون شي وفي وقت دون وقت وعلمه تعالى وكونه غير مكره
ولا ساه نسبته الى الموجودات كلها على حد سوا لا اختصاص
لبعضها به عن بعض واما ثانيا فلانه قد امر العباد بما لم
يشاه منهم وتقريره هذا الثالث من وجهين احدهما
انه تعالى امر بما علم امتناعه كايمان من علم تعالى موته على
الكفر والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم وثانيهما
ان الامر لو كان هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان
الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد الفعل لم يحدث
فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه قلت والظاهر ان
الكلام تحقيقي ففي كل منهما نظر وان اريد الالزام لقول
الاسنوي وغيره ان المعتزلة التزموا ان الله تعالى يريد
الشي ولا يقع ويقع وهو لا يريده وقد صرح الاصفهاني
في شرح المحصول بنقض الثالث بالطلب فان الكافر
الذي علم الله موته على الكفر مطلوب ايمانه ولا شك ان
ايمان هذا الشخص والحالة هذه محال مع انه مطلوب
وطلب المحال محال فوجب ان لا يكون ايمان هذا الشخص
مطلوبا وهو باطل فان منعت المقدمة القايلة طلب
المحال محال ادعينا بداهتها ومنعنا المقدمة القايلة
ارادة المحال محال وللبحث تتمة بالاصل ربما تاتي
في مبحث التعلقات تنبيه نكر الامر ليصدق
بالجازم وغير الجازم والقديم والحادث حملا للمطلق عند
التجرد عن القرينة على ما يصلح له على ان النكرة قد تعم
في الاثبات وغايرت الارادة الازلية ايضا علما
ازليا كان او حادثا ولذا اورده نكرة صادقة بمطلقه

خلافا للكعبي ومعتزلة بغداد في قولهم ان ارادته تعالى نفعل علمه
به كامر وخلافا للفلاسفة القايلين بان ارادته تعالى هي علمه
بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية
هي احاطة علم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل
وتبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب
من الاول الحق وايضاحه في الاصل وخلافا لمحققي المعتزلة
القايلين بان ارادته تعالى هي علمه بما في الفعل من المصلحة
تمسك اصحابنا على المغايرة بان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعلية الى امر منفصل وتلك الصفة
هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير
للعلم والقدرة وساير الصفات شانه التخصيص والترجيح
لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الاخر قال
السعد وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم
نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة
او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم
بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر لبنائه بالانسب
مبناه على ان مغايرتها لما ذكر نظرية والحق كما قاله
السعد ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم
والقدرة وساير الصفات ضرورية ومما يبطل مذهب
المعتزلة ان الارادة لو كانت العلم بما في الفعل او الترك من

المصلحة

المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه واللازم باطل لان العطشان
يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير
شعور بمصلحة لا حجة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي
في نظر العقل والله اعلم وغايرت الارادة ايضا جنس الرضى
ازليا كان او عاديا وفسره بعضهم بالارادة من غير اعتراض
قال ويرادفه المحبة وعليه فهو اخص من الارادة اذ هي
تتعلق بما لا اعتراض على فاعله كالايمان وبما يتوجه
على فاعله الاعتراض كالكفر والاخص غير الاعم وخلاف
له وفسره في المواقف بترك الاعتراض والمحبة بارادة
لانتفيها تبعة وعليه فمغايرة الرضى للارادة المرادفة للمشية
بين لتباين معنييهما كمغايرة المحبة لها لكون معنى
المحبة اخص ولو حمل الترادف في كلام الاول على التساوي
لاندفعت المنافاة بين التفسيرين ورجعا الى وفاق
تفسيرهما الاول بما ذكرناه هو في المحبة القديمة
واما الحادثة فهي ميل النفس الى الشي لكمال ادركته فيه
بحيث يحملها على ما يقرب اليه قاله القاضي وسياتي في نظم
القدرة الحادثة اذ هي الة الكسب واما الارادة الحادثة
فمعناها ضروري عند العقل ويتعسر عليه كنه حقيقتها
ويمكن تصورها بانها صفة في الحي الحادث يتاتى له بها تخصيص
احد طرفي مقدوره بالوقوع في وقت دون وقت وهي غير الشهوة
كمغايرة الكراهة للنفرة بمعنى المخالفة ولهذا قد يريد الانسان
ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده
كاكل طعام لذيذ يضره ومذهب اهل السنة صحة وجود
الارادة بدون اعتقاد النفع والميل التابع له فلا يكون شي منهما

لا انما لها تفعلا عن كونه نفسها خلافا للمعتزلة وله في الاصل تتمة
تتمة الثاني مذهب الاشعري وجمهور اتباعه ان ارادة
الشي نفس كراهة ضده وذهب القاضي والغزالي وطائفة
الى انها غيرها وحجة كل مع الاعتراض عليها والجواب عنه
بالاصل وقوله كائنة صفة منقول تعلق يعني ان حكمنا
على الارادة بمغايرة الامور المذكورة مشابه ومماثل الحكم القوم
عليها بالتغاير الذي ثبت بالضرورة العقلية وبسنده
ضرورته بصورة الاستدلال كما سبق تكملة تنبيه اتفق
المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع
ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبيا ودل عليه ما ثبت من كونه
تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى
احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف
في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات
قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند
الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة
حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار
صفة سلبية هي كونه الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند
الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله
تعالى العلم ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة
هي القائمة بما في الفعل من المصلحة والله اعلم وواجب له
تعالى علمه القائم به تعالى وهو صفة ازلية قائمة بذاته
تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها كانت
المعلومات موجودة او معدومة محالة كانت او ممكنة
قديمة كانت او حادثة متناهية كانت او غير متناهية
جزئية كانت او كلية وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به

العلم

العلم فهو معلوم لله تعالى لا يقال يلزم على هذا التعريف
الدور لان المعلومات مشتقة من العلم وقد اخذت في
تعريفه فيتوقف كل منهما على الاخر لانا نقول يمكن
دفعه بان المراد بالمعلوم ما يمكن ان يتعلق به العلم
الازلي القديم كما اشرنا اليه او بان المراد بالمعلومات
المدركات وهي انما تتوقف على العلم بمعنى الادراك
لا بمعنى الصفة الازلية القائمة بالذات العلية كما هنا
او هو تعريف لفظي فان قلت ذكر الانكشاف ليشعر
بسبق الخفا وهو محال على علمه تعالى قلت غايته انه
تسمح مع ظهور المراد وهو كناية عن احاطة الذات القائمة
بها تلك الصفة بسائر المدركات كما تسمح في تحقيق العلم
بقوله عند الخ تفسير هذا التعريف كما قاله بعض المحققين
مبني على ما ذهب اليه الماتريدي من ان العلم صفة ذات
تعلق واما على ما ذهب اليه الاشعري من ان العلم
نسبة واضافة بين العالم والمعلوم بمعنى انه صفة توجب
تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض فالمناسب ان يقال
علمه تعالى صفة ازلية موجبة للتمييز بين الاشيا وفيه
نظر فصلناه في تعليق الفرائد وخرج بقيد الازلية العلم
الحادث المسبوق بالعدم وهو علم المخلوق ومراتبه ثلاث
الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم
وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة
كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد
النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات
يكون بالضروريات بان ترتب فيكتسب النظري والثانية

العلم الاجمالي لمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه
يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته
حالة بسيطة اجمالية هي مبدا لتفاصيل المركب والثالثة
العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاوه
متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك
كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية
من الابصار ثم اذا حققنا النظر وابصرنا كل حرف حرف
على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل
في الاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة التفصيلي
فالحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير
ملاحظة لتفاصيل الاجزا وفي التفصيلي صور متعددة
تطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزا على الانفراد
تنبيهات الاول اثبات صفة العلم له تعالى زايدة
على ذاته لما مر من دليله هذا المبحث فيه رد على من نفاها
متمسكا بوجوه الاول لو كان كذلك لزم حدوث علمه
او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه
اذا تعلق علمنا بشي مخصوص يتعلق به علمه كان كلاهما على
وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون
علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم
كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد
كانا متماثلين فيلزم استواوهما في القدم والحدوث
والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما
لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل
لا يوجب تساويهما في القدم والحدوث لجواز اختلاف
المتماثلات في الصفات كالوجودات على راي المتكلمين

القايلين

القايلين باشتراك الوجود بين الواجب والممكن واختلافه
بالعوارض والاضافات الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له
علوم غير متناهية لانه تعالى عالم بما لا نهاية له والعلم
الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم
كونه عالما بأحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم
الاخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قايما مقام العلوم
المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا
بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم
مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحياة وغير
ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات
واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون
له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية
وهو باطل وفاقا واستدلالا لما مر مرارا من ان كل عدد
يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان
تكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم
لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه
لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير
نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشي لان الذهول
انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض
لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم
مختلفة الصفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام
صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري تعالى
ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم
عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه
والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر موجبة
للتخصيص جمعا بين الادلة الثاني تنزهت ذاته عن

الانقسام ومن تعين محل منها العلم تعالى يكون به ارتسام
وقامت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل
العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل
يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر
من كلام كثير من المحققين العضو المخصوص ومن كلام
غيرهم ان المراد به الروح الذي به امتاز الانسان عن
سائر الحيوان لا القلب بالمعنى المخصوص وظاهر كلام
الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة
المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة
الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه
في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الالات اعني المشاعر الثالث اتفق القائلون
بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة
واختلفوا في الحادث فذهب ابو الحسن الاشعري وكثير
من المعتزلة الى ان العلم الواحد لا يمتنع ان يتعلق بمعلومين
فاكثر وهذا هو المعنى بقولهم لا يتعدد العلم بتعدد المعلوم
وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يجوز وحمل الامام
الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه
اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة
ذات اضافة فيجوز ان يكون للعلم الواحد تعلقات
بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف ايضا هو
التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير
فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ومن حيث انه كثير

فلا

فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم
يلاحظ الاجزاء على التفصيل وفيه مناقشة يحلها المطولات
الرابع الحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعدد الا اتحاد
وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم
فالظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وهل هما
حينئذ مثلان او مختلفان فيه نزاع يحله المطولات ولا
يقال اي لا يجوز شرعا ان يطلق على علمه بمعنى الصفة
الازلية القائمة به تعالى انه مكتسب له تعالى لامتناع الاكتساب
على علمه تعالى لانه الحاصل عن النظر والاستدلال كما هو الغالب
فيما يطلق الكسب عليه عرفا او ما تعلقت به القدرة
الحادثة كما هو معناه الاصلي وذلك يوهم حدوثه ايهاما
قويا فيوهم كونه تعالى محلا للحوادث مع ايهام سبق قيام
جهل ما كسب علمه به تعالى والكل محال عقلا وكل ما امتنع
عقلا الحكم عليه تعالى امتنع شرعا اطلاق ما يوهمه عليه تعالى
فان قلت فما تصنع بمثل قوله تعالى ولقد فتنا الذين
من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله
تعالى ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان
ظاهره اكتساب علمه تعالى وتجدده وحدوثه قلت
يجب القطع بان ظاهره غير مراد فيؤول في كل محل بما يليق
ويناسب فتاويله في الاية الاولى ان المراد الاخبار بانه
تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم ازلا من خير او شر فاطلق
العلم على الجزاء المتاخر عن وقوع امارته من خير او شر لان وقوع
ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية الجزاء بالعلم من باب
تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان وفي الثانية
ان المراد انا ايقظنا اصحاب الكهف من نومهم ليتعلق علمنا تعلقا

هالا نخبر با بادمقنا اي الحزبين لمقدار ما لبثوه مطابقا لتعلقه
او لا نتعلقا استقباليا كما في القاضي ويفهم من الزمخشري ان المراد
انا ضربنا على اذانهم لنضبط هؤلا بعد تيقظهم وتنبههم
من نومهم مدة لبثهم في الكهف ليزدادوا ايمانا ويقينا وثقة
تنبيه هذه اللام وامثالها عند المعتزلة لام التعليل
بنا على قولهم بتعليل افعاله تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا وعندنا لام الحكمة والفائدة
على ان تعليل الخلق فاك انما نفى الاشاعرة وجوب
تعليل افعاله لا جوازه وفيه نظر لما فانه لنظرانهم
كلامهم تتمة قال المقترح الضروري يطلق على
اربعة معان احدها ما ليس بمقدور بالقدرة
الحادثة ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها ودخول
هذا المعنى لا يختص بالعلم بل يقال حركة ضرورية
اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة كما يقال علم ضروري
وثانيها ما علم بغير دليل وثالثها ما علم من غير
تقدم نظر وهذان يختصان بالعلوم ورابعها ما قارنه
ضرورة وحاجة كعلم الانسان بجوعه والمه اذا علم
هذا فاعلم ان الممتنع عقلا اتصاف علمه تعالى به من هذه
الاقسام هو الاخير منها دون الثلاثة الاول لعدم
استحالة مدلولاتها عليه واما اطلاق لفظ ضروري
على علمه تعالى فيمتنع مطلقا لايهامه المعنى المحال
واما البديهي فهو ما لا يفتقر لضرورة ولا حاجة وهو
بهذا الاعتبار لا يمتنع اتصاف علمه تعالى به لكن امتنع
اطلاق لفظه عليه لاشعاره بالحدوث اذ يقال بده
النفس الامر اذا اتاها بغتة من غير سبق شعور به

ولا

ولا يعتقد ما قاله بعض المتاخرين والله اعلم وقوله فاتبع
ايها المخاطب سبيل الحق بذكر وثبوت هذه سبيل لها
لسبيل مستقيم والحق هو الحكم المطابق للواقع واطرح عنك
الريب والفهاجم ريبة وهي والشك والشبهة لا نعلم
صحتها تكملة وتتميم اذ موضوع الكتاب بيان ما يجب
اتباعه وما يمتنع ثم عطف على الوجود بالواو المشركة
المحذوفة فقال وواجب له تعالى حياته اي الصفة
الازلية القائمة بذاته تعالى المسماة بالحياة وهي كما قال
السعد صفة ازلية توجب صحة العلم قيل وذهب ا
ثبوتها جمهور اهل السنة والمعتزلة اذ لو لم تكن صفة
تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة
ترجيحا بلا مرجح ونقض اجمالا بانه لو كان صحيحا لزم ان
يكون اختصاص ذاته بهذه الصفة لصفة اخرى
والا لزم الترجح بلا مرجح فيلزم التسلسل واجيب
بان ذاته المخصوصة كافية في هذا التخصيص والاقتضا
وذهب الحكما وابو الحسين البصري الى ان حياته تعالى
عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات
المستلزمة للعلم والقدرة لانتفا الامتناع ودليل
وجوبها له تعالى وجوب اتصافه تعالى بالعلم والقدرة
والارادة وغيرها اذ هي لا يتصور قيامها بغير حي وباقي
الادلة ياتي بيانه تنبيهات الاول اختلفوا في
حقيقة الحياة الحادثة لعسر الاطلاع عليها وعسر التعبير
عنها بغير اللوازم والاثار فمن قايل هي صفة تقتضي الحس
والحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج ومن قايل هي مبدا

لطيفين

الحس والحركة الارادية ومن قايل هي قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض
عنها ساير القوى الحيوانية مدركة كانت او محركة وابقاه بالاصل
الثاني اختلفوا ايضا هل تختص المعنى المسمى بالحياة مشروط
بالمزاج والبنية والروح الحيواني اولا فذهب جمهور المتكلمين
الى ان تحققه ليس مشروطا باعتدال المزاج ولا بالبنية ولا
بالروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط
بل في الجزء الذي لا يتجزى خلافا للفلاسفة وكثير من
المعتزلة في ذهابهم الى اشتراطه بذلك وبيان بطلانه
بالاصل الثالث المراد بالبنية البدن المولف من العناصر
الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى
البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وبالمزاج
كيفية متوسطة متشابهة حادثة حاصلة من تفاعل
العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزا بقواها المنكسرة سورة
كل من كيفياتها الاربع وذكر المتوسطة للاحتراز عن توابع
المزاج كالالوان والطعوم والروايح لان معنى التوسط ان
يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها
بمعنى ان ينكسر بالقياس الى الجزء البارد ويشتد بالقياس
الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه فللتحقيق
دون الاحتراز اذ معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان
الحاصل في كل جزء من الاجزا المركبة او البسيطة للممتزج
يماثل الحاصل في الجزء الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية
من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي
في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك الهوائي

والارضي

والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه
في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها
بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم
تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان
صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية
عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر
لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحصل
منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك
وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفا
وهو مبني على قواعد الحكما والتشريح لا السنة المحضة
ولو ذكر بدل التوسط والتشابه الملموسة لكفى وحسن
التحديد فيها قاله السعد تبعا في مطلق الوجوب
وان كان طريق ثبوت المشبه السمع فقط لعدم كفاية
الدليل العقلي فيه كعدم تمامه فقال كذا اي يجب
له تعالى الكلام وجوبا مماثلا للوجوب فيما ذكر
من تلك الصفات وان اختلف طريق ذلك الوجوب
وال فيه عوض عن المضاف اليه اي كلامه وهو صفة
ازلية قايمة بذاته تعالى منافية للسكوت الذي هو
ترك التكلم مع القدرة عليه والافة التي هي عدم مطاوعة
الالات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية ومن هنا اورد على
هذا التعريف انه انما يصدق على الكلام اللفظي دون
الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافيان التلفظ
لا المعنى النفسي واجيب بان المراد السكوت والافة

السلطان بان لايريد في نفسه التكلم او لايقدر على ذلك فكما
ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس
واعلم انه لاخلاف لارباب الملل والمذاهب في كون
الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه
وحدوثه فعندنا كلامه ما مر وخالفنا في ذلك جميع الفرق
وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة
الدالة على المعنى المقصود وان الكلام النفسي غير
معقول لهم ثم قالت جهلة ورعاع نسبوا انفسهم
للحنابلة ظلما وعلقوها بالامام الزاهد الناسك العابد
احمد وحرمه اصحابه براء منهم ومن مقالتهم والحشوية
وايضا ان تلك الاصوات والحروف مع توالیها وترتب
بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل
قايمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع
من اصوات القراء والمركب من اسطر الكتاب نفس
كلام الله تعالى وكفى شاهدا بجهلهم وعنادهم
ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن
بعضهم ان الجسم الذي كتب به القران فانتظم
حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار
قديما بعد ما كان حادثا ولا يخفى ان مذهب
الحنابلة والحشوية غير الطريق الذي سلكه المصنف
في بعض رسايله من قدم النظم كما بيناه بتعليق
الزوايد ولما رات الكرامية ان بعض الشر اهون

من

من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المتكلم به من الحروف المسموعة مع حدوثه
قايم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
وفرقوا بينهما بان ماله ابتداء ان كان قايما بالذات فهو
حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو
محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه
المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات
الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق
الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والاختراع
وجوزه جمهورهم ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوم في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانما القران عندهم
ما قراه القاري وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة
والحروف المنتظمة وذهب ابو علي الجبائي والد ابي هاشم
المذكور الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ
ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا
فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها
ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات
القطعية والمشهورة قياسان احدهما ينتج قدم كلام الله تعالى

وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر حدوثه
وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم
الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة
امتناع اجتماع النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات
الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه
من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف
حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو في الحقيقة عايد الى اثبات كلام النفس
ونفيه وان القران هو هذا المعنى النفسي او هذا المولف
من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث
الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت قال السعد
وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القران
ينبغي ان يحمل ما نقل عن مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف
ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القران
فهو كافر تنبيهان الاول استدل اصحابنا على قدم
كلام الله وقيامه بذاته وكونه نفسيا لا لفظيا حسيا
بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من
اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة
في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق
الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قايلا يقول انا قايم
نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل
وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل
الحق فتعين ان الكلام صفة لله تعالى قايمة بذاته

وحينئذ

وحينئذ فالكلام القايم بذات الباري تعالى لا يجوز ان
يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه
حادث ضرورة ان له ابتدا وانتها وان الحرف الثاني من
كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضايه وانه
يمتنع اجتماع اجزايه في الوجود وبقا شي منها بعد الحصول
على ما تقرر عندهم والحادث يمتنع قيامه بذات الباري
تعالى لما سياتي فتعين ان يكون هو المعنى النفسي اذ لا ثالث
يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت من
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وثانيهما ان كل
من يورد صيغة امر او نهي او ندا او اخبار او استخبار او غير
ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي
نسميها بالكلام الحسي وربما دل عليها ايضا بالكتابة او الاشارة
فتلك المعاني التي يجدها في نفسه وتدور في خلده ولا
تختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها
هي ما يسمى بكلام النفس وحديثها وربما اعترف بها
ابو هاشم وسماها بالخواطر ولا خفا انه شاع فيما بين
اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القايم
بالنفس حتى كثيرا ما يقولون في نفسي كلام اريد ان اقوله
لك وقال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في
نفسي مقالة اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر النصة
وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفواد وانما ٭ جعل اللسان على الفواد دليلا ٭
وقد اجمعت الامة وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام

انه تعالى متكلم وفقا للتنزيل ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا
الله بما نقول واذا ثبت ان البارئ تعالى متكلم وانه يمتنع
قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ولا يكون
الا قديما لما تقرر واعترض على الوجه الاول من جانب المعتزلة
بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة
على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه
حتى يقوم بشخص ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا
لما صح قول اهل العرف الامير متكلم بلسان الوزير والجني
بلسان المصروع ومن جانب الحنابلة بان المنتظم من الحروف
قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ
وكالحاصل على الورقة او في نحو الشمع من طابع فيه نقش
الكلام وانما لزم الترتب في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة
الالة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع
ان يكون قديما قائما بذات البارئ تعالى بهذا الاعتبار
والجواب عنهما ان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت
عرفا ولغة كما مر فكون المنتظم من الحروف المسموعة المترتب
الاجزاء الممتنع البقاء الثابت ضرورة سند المنع بهما تمويه
اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى
لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالتحرك والتكلم ولو
سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل
جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك
ونسبة التكلم بلسان الغير الى الكلام اليه مجازا واما الثاني
فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لان الصورة
المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة

باشكال

باشكال الكتابة على ان قيام الحروف والاصوات بذات الله تعالى
ليس بمعقول وان كانت غير مترتبة الاجزاء كحرف واحد مثلا واعترض
على الوجه الثاني بان ذلك المعنى الذي يجده الآمر والناهي والمخبر
والمستخبر في نفسه يجوز ان يكون هو العلم بتلك الاحوال او ارادتها
واجيب بان مغايرة ذلك المعنى للعلم والارادة سيما في الاخبار
والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يشتبه ان الطلب
النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه
في نفسي او اطلبه ولا اريده متناقض وسيأتي في فصل الافعال
واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما
لا يعلمه بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر العبد
بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند قصد اظهار
عصيانه وعدم امتثاله لاوامره لمن لامه على تاديبه انتهى
من شرح المقاصد وفي شرح المواقف انه اعترض على هذا
الوجه بان الموجود في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته
اذ لا طلب فيها اصلا كما زعم لا ارادة قطعا انتهى واجيب
بان الامر فيها تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة
ورد بان اللفظ انما يعبر به عما دل عليه وضعا وهذه الصيغة
موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها
هاهنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره
وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون
متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني
بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا
وان اراد انه لما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه
الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحال كلاما
نفسيا بل هي ارادة امر يتفهم منه المخاطب طلب المتكلم

كما ذكره صاحب المواقف قال بعض الافاضل وهذا الكلام بحذافيره
عائد في صورة الاخبار عما ليس في النفس وعما يعلم خلافه انتهى
الثاني ظهر مما سقناه ان مبنى وجهي الاستدلال على ثبوت
صفة الكلام هو السمع وضرورة الوجدان فقد رد اعتبارها
بانه اعتماد في اثبات قضية كلية على وجدانيات ومحسوسات
جزئية وهي انما تؤخذ من العاديات ولا تتبع جميع الجزئيات
وهي انما تؤخذ من احكام الادلة فلا تؤخذ احكامه منها
فالأولى ما له ودون الاصل هنا فوائد حسان وقوله السمع
معطوف على الكلام بحرف العطف المحذوف للضرورة
مشارك له في حكمه وهو الوجوب له تعالى سمعا يعني وكذا
يجب له تعالى من الصفات الذاتية سمعه قال عوض عن
ضمير مضاف اليه وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى
تتعلق بالمسموعات او بالموجودات فتدرك ادراكا تاما
لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة
ووصول هواء على ما يأتي تحريره في مباحث التعلق ثم
هي للعطف على الكلام لافادة المشاركة له في حكمه بمعنى
الواو التي لمطلق الجمع عبر بها دونها للضرورة والمعطوف
البصر اي وكذا مما يجب له تعالى مما من الصفات
الذاتية بصره والكلام فيه كما في الذي قبله وهو صفة
ازلية تتعلق بالمبصرات وبالموجودات فتدرك ادراكا
تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة
ووصول شعاع ثم اثبات لما هو المعتمد من الادلة في اثبات
هذه الصفات الثلاث التي بعد الكاف على طريق
الاستئناف البياني بقوله بذي الصفات الثلاث

الغريبة

الغريبة الذكر وقدم المعمول على عامله وهو اتانا اي بلغنا
ووصل الينا وجاءنا السمع اي الشرع المسموع من لسان
حامله بمجموع ناقليه ومبلغيه وهم الرسل عليهم السلام
وكلم الله موسى تكليما وهو السميع البصير لضرورة الوزن
لا للحصر اذ قد جاء الشرع بغيرها ايضا كما علم مما مر وتقرير
الدليل السمعي انه قد علم بالضرورة من الدين وثبت في
الكتاب والسنة على لسان سيد المرسلين بحيث لا يمكن
انكاره ولا تأويله ما صرحت به اخباره واشارة على ان
الباري تبارك وتعالى متكلم وسميع وبصير وانعقد اجماع
اهل الملل والاديان بل جميع العقلاء في سائر الفصول
والازمان على ذلك وثبوت المشتق وصفا للشيء
يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق مع استحالة قيام
الحوادث بذاته ووجوب قيام صفة الشيء به وقام
الدليل على مغايرة الكلام للعلم والارادة وانه قاطع
انتفاء الاتحاد في المتعلق الاتحاد في الحقيقة كما مر بعضه
ويأتي باقيه واما اثبات هذه الصفات الثلاث بالدليل
العقلي بان يقال هي اوصاف كمال فيجب اتصافه تعالى
بها اذ لا اتصاف بأضدادها فيكون ناقصا لانه قد فاته
الكمال وفوت الكمال نقص فضعيف لعدم تمامه ولو تم
فيها لعقل الاتزاه انما اثبت كون تلك الصفات كمالا في
الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالا في الشاهد ان يكون في الغائب
كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وعدمهما
فيه نقص وهما ممتنعان على الله تعالى لانهما من عوارض الاجسام

وتوابع المزاج وذاته جل وعلا لم تعرف حقيقتها بالكنه حتى
يعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه يصح اتصافه بها بحيث
يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف باضدادها وانما يعرف من
صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه افعاله فان لم
يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد ثم وجب الوقف
ولا شك ان السمع وارد بهذه الصفات الثلاث كما ذكرناه من
الايات وله في الاصل زيادات وللبحث تتمة تذكر عند
قوله حي ان شاء الله تعالى تنبيه في اثبات الكلام بالدليل
السمعي دور اذ يلزم توقفه على صدق الرسول وهو على
المعجزة وهي على ثبوت الكلام بناء على القول بان دلالتها
وضعية لتنزلها منزلة صدق عبدي فيما يبلغ عني وذلك
دور ظاهر واحسن ما يقال انه دلالتها نازلة منزلة الدلالة
الوضعية وذلك لا يستلزم ان تكون دلالتها وضعية للفرق
بين الشي والمنزل منزلته ولزوم المساواة بينهما ممنوع واما
على ان دلالتها عقلية او عادية فلا اشكال في عدم توقفها على
الكلام والله اعلم ثم ذكر صفة الادراك لملايمتها لهذه
الصفات اذ قيل انها من تمامها المعروفة ايضا فقال فصل
يجب ان يثبت له تعالى صفة ازلية قايمة بذاته تعالى
زايدة على صفة العلم والسمع والبصر اسمها ادراك متعلقة
بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بها
ولا تكيف بكيفياتها وهو مذهب القاضي وامام الحرمين ومن
وافقهما حيث قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشيا
زايدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما كما في زيادة
السمع والبصر على العلم كما ياتي بيانه واذا كانت زايدة على العلم

بالحقيقة

بالحقيقة فلا يلزم ان يستغنى به عنها لشموله لمتعلقها وايضا
هي كمالات وكل حي قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها
واضدادها نقص لان بعضها موت كال والنقص في حقه تعالى محال
فوجب ان يتصف تعالى بتلك الادراكات زايدة على علمه جل
وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالاجسام
ونفي اللذات عن ذاته العلية والالام ولهذا اجمعوا على
امتناع اطلاق لفظ الشم والذوق واللمس عليه تعالى لما
يوذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق
من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال على ان هذه
الثلاث ليست فينا نفس الادراك ولا لازما عقليا له بل هي
اسباب عادية له يتفضل سبحانه بخلق الادراك معها عادة
بدليل انك تقول شممت التفاحة فلم اجد لها ريحا وكذا
لمست وذقت فلو لم يكن الادراك زايدا عليها لكان هذا
اللفظ متناقضا او لا يثبت له تعالى تلك الصفة المسماة
بالادراك زايدة على العلم متعلق بما ذكر كما ذهب اليه جمع
من الايمة لما ان بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازما
عقليا بحيث لا يحصل انفكاكها عنه وهي مستحيلة في حقه تعالى
واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ولاغنا احاطة
العلم بمتعلقاتها عن اثباتها ولانه لا يلزم من كونها صفة كمال
في الشاهد ان تكون في الغايب كذلك حتى يلزم من انتفا
اتصافه تعالى بها شاهدا اتصافه باضدادها وقياس
الغايب على الشاهد ساقط عندنا فلا يلزم من انكشاف
امر زايد عليها من الشي حال مباشرته لم يكن حاصلا لنا
بعلمه دونها ان يكون في حقه تعالى كذلك لتحقق احاطة
علمه تعالى بكل شي والا لاستحال العلم جهلا في ذلك خلف

اي اختلاف بين القوم مبني على الاختلاف في دليل اثبات صفات
السمع والبصر والكلام فمن اثبتها بالدليل العقلي اثبته به ايضا
ومن اثبتها بالدليل السمعي نفاه لعدم تحقق دلالة السمع عليه
تنبيه لما عد الادراك عرفا فيما ذكرنا لم احتج الى تقييده
بصفة يحصل بها الانكشاف وليست علما ولا سمعا ولا بصرا
وان كان القيد مرادا ولا يخفى ان او هنا لتنويع الخلاف وعند
قوم من المتكلمين صح فيه اي الادراك الوقف عن القول
بثبوته وانتفائه فلا نجزم باحدهما وهو مختار المقترح وابن
التلمساني وبعض المتاخرين على ان القول الثاني رد بانه انما
يمشي على قول بعض الظاهرية انه تعالى لا صفة له وراء
الصفات السبع المذكورة وقد تبين فساد تمسكه في الاصل
خاتمة حاصل ما ذكره في هذا القسم ثمان صفات
على خلاف في الثامنة وبقي صفات اخرى اختلف فيها
هل هي منه اولا فمنها القدم اثبته ابن سعيد صفة
بها يكون الباري تعالى قديما ومنها الرحمة والكرم
والرضا اثبتها ايضا ورا الارادة ولا دليل له على ذلك يعول
عليه والصحيح في القدم ما مر من كونه صفة سلبية
واما الرحمة فالحق رجوعها لارادة الخير بالمرحوم او لفعل
ذلك به على الخلاف في كونها من صفات الذات او الافعال
وكذا الكرم واما الرضا فقد مر بيانه ومنها ما ورد
به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية
مثل الاستوا في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليدين
في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما
خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين

في قوله

في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا نقل عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري ان كلا منها صفة ذاتية زائدة
على الذات وان لم نقف على حقيقتها وعند الجمهور وهو
المعروف نقله عن الاشعري انها مجازات فالاستوا
مجاز عن الاستيلا واليد مجاز عن القدرة والوجه مجاز
عن الوجود والعين عن البصر ومنها ايضا البقا والحق
فيه ما مر من كونه صفة سلبية والذي قاله الاشعري
وجمهور اصحابه من اهل السنة انه من الصفات الذاتية
وبينا حجته ومقابله بالاصل ومنها ايضا التكوين
اشتهر عن ابي منصور الماتريدي واتباعه القول به وفسروه
باخراج الله المعدوم من العدم الى الوجود فيكون صفة له تعالى
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع
اطلاق المشتق على الشي من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق
وصفا له قايما به ولا تكون تلك الصفة الازلية لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى ثم تختلف اسماوها بحسب اختلاف
الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والرزق
ترزيقا والتصوير تصويرا الى غير ذلك والحق عند الاشاعرة
ان هذه تعلقات خاصة وتاثيرات للقدرة ولا دليل
على زيادة تلك الصفة عليها كما بيناه بالاصل تتمة
ذهب الماتريدية وغيرهم الى ان التاثير غير الاثر وان التكوين
غير المكون ضرورة مغايرة الفعل للمفعول كمغايرة الضرب
للمضروب والاكل للماكول واشتهر عن الاشعري القول بان
التاثير نفس الاثر وان التكوين نفس المكون ورد بمخالفته
الضرورة وبانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون
مكونا ومخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو

عنه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق
تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير
فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم
مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف
وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين وان التكوين اذا كان عين المكون لا يكون
قائما بذات الله تعالى ضرورة امتناع قيام المكون الذي هو غيره
بذاته تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود
وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام
به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد قال السعد
وهذا كله على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا
لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا
ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا
يصلح ان يكون محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من
قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيا
فليس ها هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر
عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون لتلزم تلك المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين
الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم مع السواد بل الماهية اذا كانت بان خرجت من العدم الى

الوجود فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل
بمعنى انه للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس
فلا يتم ابطال هذا الراي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها
عن البارئ تعالى يتوقف على اثبات صفة حقيقية قائمة
بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان
تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى
القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات
بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب
خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
واما كون كل من خصوصيات الافعال صفة حقيقية ازلية
فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا
وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى
احياء وبالموت يسمى اماتة وبالصورة يسمى تصويرا وبالرزق
يسمى ترزيقا الى غير ذلك والكل تكوين وانما الخصوص
بخصوصية التعلقات انتهى وهو بالغ في النفاسة ولما فرغ
من صفات المعاني تكلم على الصفات المعنوية التي هي فرعها
ومنسوبة اليها فقال عاطفا على الوجود باسقاط حرف العطف
حي اي ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته بالصفة المسماة
بالحياة السابق بيانها ردا على من قال من فرق الضلال ان له
صفات غير قائمة بذاته تعالى وبهذا يندفع قول من قال ان عد
هذه الصفات قسما براسه مبني على القول بالاحوال اذ الحق عندنا

على القول بها كما بسطناه بالاصل وذلك لما علم من الدين
بالضرورة وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره
ولا تاويله ان الباري حي وسميع وبصير وانعقد اجماع
اهل الاديان بل جميع العقلا على ذلك ولا شك ان اطلاق
المشتق على شي حقيقة مستلزم لقيام ماخذ الاشتقاق
به ما لم يمكن الاطلاق حقيقة هذا خلف وقد يستدل
على حياته تعالى بانه عالم قادر لما سيأتي وكل عالم قادر
حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه
سميعا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له بالفعل
لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل
بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال قال
السعد وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم
والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر ولا اعدام ملكات
وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها
لكن لا بد من بيان ان الحياة في الغايب تقتضي صحة السمع
والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به آفات ثم
اذا اسبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر
سوى كونه حيا فلزم القضا بمثله في ذلك في حق الباري تعالى
واوضح من هذا ما اشار اليه حجة الاسلام من انه لا خلاف في
ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم
يتصف الباري بها لزم ان يكون انسان بل غيره من الحيوانات

اكمل

الجهل منه تعالى وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي
والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري مما يعلم قطعا
بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال
في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان
الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض
الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة
منها فتتميم ما في كل واحد من محال المناقشة كما اشرنا اليه فيما مر
واما الاعتراض حينئذ بانه لا سبيل الى استحالة النقص
والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى
الادلة السمعية ولا دخل في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية
القطعية بل كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فانه يحتاج الى
سائر المقدمات التي ربما نوقش فيها فجوابه المنع
اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة
اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك
به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل
فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت
كونه حيا سميعا بصيرا انبنى على قاعدة اصحابنا انه تعالى
صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر على ما مر في العلم
والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون
المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار
بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة
قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان
يجعل هذه شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا
فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر

اوحادثي فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان
حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحياة
اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ماسبق او صفة تتبعه مقتضية
للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية
وان السمع والبصر وساير الاحساسات تاثير الحواس عن المحسوسات
او حالة ادراكية تتبعه وليس الحواس الا قوى جسمانية والجواب
انا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به
في الشاهد فضلا عن الغايب غاية الامر انها في الشاهد
تقارن ما ذكرتم ولا حجة في مجرد المقارنة في الاشتراط وجمعنا
بين ادلة الصفات الثلاث لاشتراكها في وجوب اثباتها في ذلك
وههنا اشكال وهو ان في عطف حي على الموجود ركة لا تخفى
لا يقال التقدير انه حي لانا نقول لا دليل على هذا
التقدير مع لزوم التكرار اذ يصير التقدير وواجب له تعالى
وهذا الحكم قد تقدم واذا علمت هذا هنا فاجره فيما بعده
وعليه التوجيه ان المراد بهذه المعاطيف معناه فكانه قال
وواجب له هذه المفاهيم من حيث اتصاف الذات فيها
بالصفة فتدبر **عليم** هو فعيل بمعنى فاعل معطوف
على ما عطف عليه ما قبله لبيان اتصافه تعالى بصفة العلم
يعني ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته العلية بالعلم بالمعنى
السابق كما اتفق عليه جمهور العقلا والمشهور من استدلال
المتكلمين وجهان احدهما انه فاعل فعلا محكما متقنا
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه
عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبي
عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم

واما

واما اثبات الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
بما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه
العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام
على ما يشهد به علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان
لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف
اذا ارتقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات
والى ما تقول به الحكما من المجردات ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في
البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى
به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى
ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وانها ملايمة
للمنافع والمصالح المطلوبة فيها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه
فنجد اثار المؤثرات من غير العقلا بل كلها كذلك وايضا فقد
اسند جمع من العقلا كالفلاسفة والحكما عجايب خلقة
الحيوان وتكون تفاصيل الاعضا الى قوة عديمة الشعور
سموها المصورة والعقلا لا يخفى عليهم الضروري فكيف تسمع
دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال
والاثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة

للنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض
على نوع من الخلل او جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر
وخفا الضروري على بعض العقلا جائز فان قيل لم لا يكفي
في صدور تلك الآثار على غاية من الاحكام والاتقان الظن
فلا تكون دالة على خصوص علم المؤثر قلنا تكرر تلك
الاثار وتكثرها مع انتفا وجوه الخلل عنها في جميع مواقعها
مانع من كون القايم به تعالى ظنا لا علما على انه يكفي في
اثبات غرضنا ثبوت مطلق الشعور كما لا يخفى وثانيهما
انه تعالى فاعل بالقصد والاختيار كما مر والشعور بذلك لا
مع العلم بالمقصود لاستحالة توجه القصد والارادة من
الفاعل الى ما لم يعلم فان قيل ينتقض الوجهان بانه
قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب
مساكنها وتدبير معايشها كما في النحل والعنكبوت وكثير من
الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس
مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لا نسلم انها فاعلة
على طريق التاثير فان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا
منفرد بخلق كل شي لا تاثير لغيره في شي ايا كان فالافعال
التي تتصف بها العقلا وغيرهم كلها منسوبة الى الله عز وجل
خلقا واختراعا وان نسبت اليهم مباشرة وكسبا من غير تاثير
البتة على ما ستسمع تحريره في مباحث الافعال فاذن رجع
اتقان تلك الافعال شاهدا على علم موجدها الحقيقي اذ هو
الفاعل لا الصوري لخلوه في نفس الامر عن التاثير الاختراعي
وان اتصف بالكسبي سلمنا ان موجد هذه الاثار هو هذه

الحيوانات

الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي
به الى ذلك اما بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك الفعل
او يلهمها علم خصوص ذلك الفعل تنبيهان الاول
الاستدلال بالقدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة
الاستدلال بالاتقان والاحكام لان عليه سوالا صعبا
وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا تستند
اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم
والقدرة وان دفع بان ايجاد ذلك الموجود وايجاد
متلازم
المقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله
عالما فلا يتم الايمان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات
من غير قصد لا يدل على العلم فرجع طريق الاتقان الى
طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب الثاني
تمسك بعض القوم في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية
من الكتاب والسنة والاجماع وهو مردود بان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب متوقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيدور فان اجيب بمنع التوقف
وسنده انه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل
بكسر السين عالما رد بانه مكابرة وان اتجه في صحة
الكلام على ما صرح به الامام والله اعلم **قادر** فيه
ساق الذي قبله اي ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته
بالقدرة والمشهور بين القوم ان القادر هو الذي ان شا فعل
وان شا ترك ومعناه ان يكون متمكنا من الفعل والترك اي
يصح ان يصدر كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا

لايتأتى لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لايصح عدم
وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي
يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لايتمكن من الترك اصلا
ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق
فان قلت ما الداعي قلت الذي مال اليه فخر الدين
الرازي ان الداعي من جنس الادراكات وهو اما العلم او الظن
او الاعتقاد بان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وذهب
غيره الى انه من جنس الارادة وقيل انه نفس المصلحة والمنفعة
ورد بانه لا يلزم في الداعي ان يكون مصلحة ومنفعة في نفس
الامر اذ ربما تظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل تنبيهات
الاول المعول عليه في اثبات القدرة صفة له تعالى انه صانع
قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور
بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن
تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا
يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى
البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم
بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره
المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون
في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث
وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها
الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت
الفلاسفة وقد تقرر في بحث التسلسليات استحالة
ما لا نهاية له مجتمعة اجزاؤه كانت او متعاقبة كما تقررت
استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول
حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم

البطلان

البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على الاثر
الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه
الدورة التي نحن فيها على ما تزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل
على ما هو عليه فلم تزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد
قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف
اثبات حوادث لا اخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود
ما لا يتناهى وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا اعطيتك
قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما
لم يتصور ان نعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف
ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا
اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث
ينافي نفي الاولوية ولا ينافي نفي الاخرية انتهى كلام السعد
وله اعتراض على صاحب المواقف مذكور بالاصل الثاني
بين من ادلة اثبات اتصاف البارى تعالى بالقدرة وقيا مها
بينا انه المقدسة ستة ذكرناها بالاصل الثالث تمسك
بعض الاصحاب في اثبات كون البارى تعالى قادرا عالما حيا
بالاجماع وبالنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان
القدرة والعلم والحياة ونحوها صفات كمال واضدادها من
العجز والجهل والممات سمات حدوث ونقص يجب تنزيه
الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف
الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة
قال السعد بعد ان ذكر الاعتراضات عليها كما نقلناه بالاصل
ولكن من كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال ربما استفاد
من مجموع هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال انتهى ثم ذكر

اتصاف ذاته تعالى بصفة الارادة فقال **مريد** عاطفا له على ما عطف
عليه ما قبله بحرف العطف الجائز الحذف في النظم اطرادا اي ومما يجب
له تعالى اتصاف ذاته تعالى بصفة الارادة السابق بيانها وقد اتفق
المتكلمون والحكما وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد
وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبيا ودل عليه عقلا ما ثبت
من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع
ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين جميعا
ويميل الى احدهما بغير حجة على الاخر والمريد ينظر الى الطرف
الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته تعالى كما قدمناه
وعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو
شان ساير الصفات الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع
استوا نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج
الواجب في فاعليته الى اخر منفصل وتلك الصفة هي
المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم
والقدرة وساير الصفات كما مر شانه التخصيص والترجيح
لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الاخر وللفرق
الضلال فيها مذاهب فاسدة قدمناها اجمالا وسردناها بالاصل
مع ما يتعلق بها تفصيلا تنبيهان الاول للقوم هنا اشكالات
بسطناها في الاصل في مباحث التعلقات الثاني مذهب اهل
الحق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كاين وان كل كاين فهو مراد له
تعالى وان لم يكن مرضيا له تعالى ولا مامورا به بل كان منهيا عنه
كما مر في مبحث مغايرة الارادة للامر والرضى وهذا ما اشتهر عن

اهل الحق

السلف

السلف ان ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وخالفت المعتزلة
في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان
والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها
وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح وسياتي الرد
عليهم في مباحث الافعال ان شا الله تعالى ثم تقدم بعضه
في مبحث المغايرة المذكور سابقا ثم اشار الى اتصاف ذاته
تعالى بالسمع والبصر على نمط ما قررناه فيما قبله بقوله
سميع بحذف العاطف او باسقاط الفا تحفظا للوزن و**بصير** يعني ومما
يجب له تعالى اتصاف ذاته بصفتي السمع والبصر كما مر واشار
بقوله **ما شا يريد** الى ترادف الارادة والمشية خلافا
للكرامية المفرقين بينهما حيث زعموا ان المشية صفة
واحدة ازلية تتناول ما يشا الله بها من حيث يحدث
والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ومعنى النظم
ان كل ما هو مشي لله تعالى فهو مراده كما ان كل ما هو
مراد لله فهو مشي له لا يقال في وجه افادته هذا المعنى
خفا لانا نقول اذا كان التقدير ان ما شاء الله من حيث
هو مشي فهو مراد له من حيث هو مراد له كان في الوضوح
بالمكان المعروف اذ الكرامية قايلون باختلاف الحيثية
كما عرفت **متكلم** فيه ما مر في نظيره مرارا اي ومما يجب له
تعالى اتصاف ذاته العلية بصفة الكلام اذ قد تواتر
القول بذلك عن الانبيا وصدقهم ثابت مقطوع به بدلالة
المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق
التكلم حتى يلزم الدور فمعنى ان دلالة المعجزة عقلية وعادية
قال السعد وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس
ما مر في السمع والبصير وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه

بالكلام اعني الحي القادر العالم نقص وانقصاف باضداد الكلام وهو
على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا فيما اذا كان مع
قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفا في ان التكلم اكمل من
غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق وقد مر ما يتعلق
به تماما عند قوله حي تنبيه زعم بعضهم ان التعرض للصفات
المعنوية بعد التعرض لصفات المعاني لا يتاتى الا على القول
باثبات الاحوال لا على القول بنفيها الذي هو مذهب الجمهور
وقد علمت مما قررناه صحة التعرض لها على القولين اما على
القول باثباتها فظاهر واما على القول بنفيها وهو الحق
فللرد على من جوز قيام صفات الباري تعالى بغيره كما في
الارادة والكلام والقدرة وضم لها الاتي دفعا للتوهم
تنبيه عرف الحال بعض القائلين بها بانها صفة — مطلب تعريف الحال
غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وقد
شرحناه وبينا ما يرد عليه في الاصل واعلم ان الجمهور
وامام الحرمين اخرا اتفقوا على نفي الحال وهو المختار عند
الاشاعرة وقال بثبوتها القاضي الباقلاني وامام
الحرمين اولا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة تمسك الجمهور
بان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما
ان يكون له تحقق في الخارج بوجه ما او لا يكون والاول هو
الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين
اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فحينئذ
قد تثبت الواسطة ويصير الخلاف لفظيا وقد بينا حجة
المخالفين والجواب عنها وثمرة الخلاف بالاصل واطلنا
النفس فيها بتعليق الفرايد وها هنا تنبيه مهم اعلم

ان

ان من بنى اثبات الصفات المعنوية على ثبوت الاحوال معنى العالم
عندهم كونه تعالى عالما اي متصفا بالعلم والكون غير الذات
وغير الصفة بل هو ناشئ عن العالمية التي هي حال بالمعنى
الذي علمت فوجب لهذا ان تعد زايدة على صفات المعاني
ومن لم يعدها زايدة وهم نفاة الحال الذين هم جمهور اهل
الحق لم يذكرها الا لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف
لا لكونها صفات زايدة اذ ليس في الوجود الحقيقي الا الذات
والصفة القايمة بها واما العالمية التي يبنى عليها كونه
عالما فلا وجود لها الا في العقل وحينئذ فالصفات السلبية
والاضافية لا قصد لها في عدد وعددنا اياها هنا كما مر
انما هو باعتبار تغاير جهات النفي لا لتحققها في نفسها
بحيث تتمايز في الوجود الحقيقي والصفة النفسية ان قلنا
ان الوجود عين الموجود فلا تعد زايدة وان نظرنا للتاويل
السابق كانت واحدة فقط واما صفة التكوين فقد علمت
ان مذهب اهل الحق رجوعها لتعلقات القدرة والارادة
فلم يبق حينئذ معتد انه من الصفات الواجبة الاثبات
له تعالى الا الصفات السبع المعاني ولذا لم يبحث المحققون في
في كتبهم اثباتا ونفيا الا عنها وعن وجوب الوجود نعم
الصفات الواجبة له تعالى عشرين صفة لحظا فيه للتقريب
على المتعلم والقاصر ولم يلاحظ فيه جانب الفطن الماهر ولكل
وجهة هو موليها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
وهو حسبي ونعم الوكيل ولما تمسك نفاة الصفات الازلية بشبه
واهية مر بعضها بجوابه وكان اقواها انها اما ان تكون حادثة
فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة

والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار
بشرايط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون
قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت
النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر اشار الى الجواب عنها
بقوله **ثم** يمكن ان تكون استينافية وان تكون للتراخي في
الاخبار اى ثم بعد الاخبار بتقرر الواجب لذاته تعالى ونشر
صفاته الثبوتية واتصاف ذاته بكل منها اخبر بانه يندفع
عنك اشكال تعدد القدماء بان تقول **صفات الذات العلية**
اى الصفات الذاتية الواجبة له تعالى المتقرر زيادتها عليه
خارجا لا السلبية والاضافية فانها غير كليس بمركب
ومثلها الفعلية ولا النفسية فانها عين كالوجود **ليست**
بغير الذات اى بالزائدة في خبر ليس **او** هي بمعنى الواو ولعطف
بعين الذات الواجب الوجود عطف بتغيير تا الاول معنا فلمثل
ما اضيف اليه الثاني على حذف ذا عمي وجهة الاسد
وحاصله ان المحظور انما هو تعدد القدماء المتغايرة ولكن
نمنع تغاير الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض
فينتفي التعدد اذ لا يكون بدونه فلا يلزم التكثر والتعدد ولا
قدم الغير فلا تكثر القدماء ولو سلم منعنا استلزام القول
بازلية الصفات للقول بتعددها لكونه اخص كما سلف ولو
سلم فلا نسلم ان القول بتعدد مطلق القديم كفر بل اذا كان قديمه
ذاتيا كما مر ولو سلم فانما يمتنع تعدد القدماء اذا كانت ذوات
مستقلة لا تعدد ذات وصفات لها والنصارى وان لم يصرحوا
بذلك فقد لزمهم القول به حيث اثبتوا الاقانيم الثلاثة
التي هي الوجود والعلم والحياة وسموا الاول بالاب والثاني
بالابن والثالث بروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم

قد

قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال
على الصفات فكانت ذوات متغايرة والا لزم قيام المعنى
بنفسه حال الانتقال وهو باطل وقوله تعالى وما من اله
الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة
ثلاثة فاين هذا القول من القول باله واحد له صفات كمال
نطق بها كتابه وعرفته بها اصفياؤه واحبابه تنبيهات
الاول قال السعد ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر
على التغاير بالمعنى الاول بانه للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة
مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا
لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها
متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال في الجواب عن
الاشكال المشار اليه ان يعدل عن جواب النظم المنقول
عنهم الى ان يقال بدله المستحيل تعدد ذوات قديمة
متغايرة كانت ام لا لا ذات وصفات له وان لا يجترا على
القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال
هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات
الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب
تقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء
وجود الالهة وكونه تعالى فاعلا بالاختيار عند القائل به
انما هو في غير صفاته على هذا القول لكن ينبغي ان يقال

انه تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدم لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي
الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها
وعينيتها انتهى والله اعلم قلت المنع متوجه على ان عدم
المغايرة مستلزم لعدم التعدد وليس ذلك مراد القوم وانما
مرادهم انه مستلزم لعدم التعدد المحظور وقد مر ان
الغيران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر مكانا او زمانا
او بوجود وعدم والغيرية كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور
وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية
هي الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل
يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه
مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات
وبعض الصفات مع بعض ومن هنا اندفع ما قيل على الجواب
الذي اشار اليه في النظم من انه رفع للنقيضين وفي الحقيقة
جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية
ضمنا فنفيهما صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا
مع اثباتها ضمنا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو
المفهوم من الاخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما
واسطة ووجه اندفاعه اشتباه الغير اللغوي بالاصطلاحي الثالث
بقي هنا مباحث نفيسة تتعلق بالمقام ذكرناها بالاصل ولما
فرغ من ذيل مباحث الصفات شرع في نشر ما لها من التعلقات
مع بيان حال تعددها واتحادها فقال مراعيا شرطا محذوفا وما
اورده الفاء الفصيحة في جوابه للتنبيه عليه **فقدرة** اي اذا اردت
الخوض في تعلق هذه الصفات بعد الاحاطة بكنهها حسب

الامكان

الامكان فيجب عليك مع القدرة على التفصيل كما يأتي اخر البحث
ان تعتقد ان القدرة التي مر تفسيرها تعلقت بكل **ممكن**
والمراد منه هنا كل ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته اذ كل ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه لذاته ممكن كليا كان او جزئيا جوهرا كان او جسما
او عرضا من العرش الى الفرش بادخال الطرفين بل وسائر
ما بينهما ان ثبت فدخل ما لا يتصور وجوده من الممكنات
لا لذاته بل لغيره فيمكن تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان
ابي جهل وابي لهب مثلا وهو احد قولين في صحة تعلق القدرة
الازلية بالممتنع لتعلق العلم وقد وفق حجة الاسلام بينهما
بحمل احدهما على النظر لذاته والاخر على النظر لتعلق العلم بامتناعه
واحتج القائل بصحة تعلق القدرة بما تعلق العلم بامتناعه
بانه لو انتفى تعلق القدرة لاجل تعلق العلم بعدم الوقوع
لزم ان لا يكون للقدرة متعلق البتة والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب
الوقوع ان تعلق علم الله بوقوعه او مستحيله ان تعلق علمه
جل وعلا بعدم وقوعه فلو منعت الاستحالة العارضة
من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض لتعلق العلم اذ لا فرق في
المنع من تعلق القدرة [illegible] ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها
قدرة الله تعالى الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار كما سيأتي
ان شاء الله كما تدخل فيها الاعدام والتروك الممكنة وقد مر فيه
كلام في بحث حدوث العالم مبين بالاصل وخرج بالممكن الواجب
والمستحيل لذاته فليسا من متعلقاتها لان القدرة صفة
مؤثرة ومن لازم صحة التاثير قبول الاثر وانقلاب الواجب
جائزا وكلاهما محال فما لا يقبل العدم اصلا كالواجب لا يصح ان
يكون اثرا لها لانه لازم تحصيل الحاصل وما لا يقبل الوجود اصلا

وتحقيقه لكونه كذا تقدم

مطلب
تعلق القدرة بالممتنع

كالمستحيل لا يصح ان يكون اثرا لها ايضا والا لزم تحصيل الحاصل
او قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جائزا وكلاهما محال ومن هنا
تعرف ان لا عجز ولا قصور في عدم تعلق القدرة الازلية بالواجب
ولا بالمستحيل اذ ليسا من متعلقاتها بل لو تعلقت بهما لزم
صحة تعلقها باعدام نفسها بل باعدام الذات العلية
بل باتخاذ الزوجة والولد والكل محال قل هو الله احد
الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ومن
هنا لابن حزم هذيان بين البطلان ليس له فيه قدوة
ورئيس الا شيخ الضلالة ابليس كما بيناه بالاصل لا يقال
كان اللائق ان يأتي في الممكن بما يدل على العموم لانا نقول
اشرنا الى انها متعلقة بالجنس والحقيقة بعلية الامكان
ومتى وجدت العلة وجد المعلول او نقول النكرة ربما عمت
عموما شموليا في الاثبات بواسطة القرائن والمقامات وهي
بلا تناهي قرينة على ذلك كما حمل عليه بعضهم قوله تعالى علمت
نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة على انك قد عرفت
ان الصفات على ما حققه السعد من امكانها لا يجوز شمول
الممكن لها للبطلان كون كل ممكن جائزا قدرته فان قيل
كيف يخرج الواجب والمستحيل وتعلق القدرة بكل ممكن لا ينفي
تعلقها بغيره قلت يخرج من قصر تعلقها على الممكن كما يؤخذ
من تقديمه على عامله الذي هو تعلقت تعلقا صلوحيا على
الاصح وهو التعلق القديم بمعنى انها في الازل صالحة للايجاد والاعدام
عند تعلق الارادة الازلية بهما فيما لا يزال وتعلقا تنجيزيا وهو
التعلق الحادث المقارن لتعلق الارادة بالحدوث حال كونه
بلا اي عدم او تعلقا ملتبسا بلا تناهي افرادها اي الممكن
الذي به تعلقت بان لا يخرج عن تعلقها فرد منها فاقامة الظاهر

مقام

مقام الضمير للضرورة وفي هذا اشارة الى عموم تعلق القدرة بجميع
الممكنات اذ لو اختصت في اوصفة من صفاته تعالى المتعلقة
ببعض ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلا والتالي باطل فالمقدم
مثله وبيان الملازمة ان البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة
مع صلاحية تعلقها به لو فرض صحة تعلقها به مثل البعض
الذي تعلقت به فتفتقر الصفة في التعلق على غيره مع انه لما علمت
صحته وايضا فتخصص الصفات ببعض ما جاز ان تتعلق
به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة
اليها فيلزم الترجيح بلا مرجح وذلك يوجب حدوثها وقد مر
قيام البرهان على وجوب البقاء والقدم لذاته تعالى وجميع صفاته
فظهر ان اسناد عدم التناهي لتعلق القدرة بمعنى انه
لا يجوز ان يخرج عنها ممكن من الممكنات بان تقف دونه
ولا تتعلق به اولى من اسناده اليها كما وقع في عبارات بعض القوم
وان صرفه السعد عن ظاهره واولى منه اسناده الى تعلقاتها
لما لا يخفى ولفظه قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها
ليست لها قطعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى
انها لا يطرأ عليها العدم وظاهر لا يحتاج الى التعرض له
واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز
ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدي كنعيم الجنان وذلك
يتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان
المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان
على الراجح ولا انقطاع لها وبهذا استدلوا على شمول قدرة
الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به
ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه وبمجرد وجود المقتضي

فالصحيح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه
لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرايط التعلق
وموانعه دون البعض وهذا ضعيف يعني لان الاصح تمايز
المقدورات الممكنة بحسب العلم القديم والاولى التمسك
بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شي
قدير انتهى تنبيهات الاول خالف في شمول قدرة
الله تعالى للممكنات طوايف منهم المجوس فقالوا انه
لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية وانما القادر
على ذلك اله اخر يسمى عندهم اهرمن ومنهم النظام
واتباعه فقالوا انه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم
وساير القبايح ومنهم عباد واتباعه فقالوا انه ليس بقادر
على ما علم انه لا يقع وكذا ما علم انه يقع للاستحالة والوجوب
ومنهم الكعبي واتباعه فقالوا انه لا يقدر على مثل مقدور
العبد ومنهم الجبائي واتباعه فقالوا بانه لا يقدر على
نفس مقدور العبد وقد ذكرنا الرد على الجميع بالاصالة
الثاني شمول القدرة له ثلاثة معاني احدها كونه تعالى
قادرا على كل ممكن سوا تعلقت به القدرة والارادة فوجد ام لا
فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق الثاني كون كل ما يوجد
من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة الثالث
كون كل ما سوى ذاته تعالى وصفاته من الموجودات فهو
واقع بقدرته وارادته ابتدا بحيث لا موثر سواه وهذا مذهب
اهل الحق من المتكلمين وتقدم سابقا الثالث تمسك اهل
الحق بوجوه غير ما تقدم الاول النصوص الدالة اجمالا على
انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات
والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك

من

من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع
شي بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور له تعالى فلو فرضنا
تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين ... فيلزم
الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد
فلا يجوز ان تكون العلة هو المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر
الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال
كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم
يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة
العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شي بايجاد
الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد
ذلك الشي في حال ايجاد الغير ذلك الشي كحركة جسم وسكونه
في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع
الضدين وان لم يقع شي منهما لزم عجز الباري وتخلف
المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون
وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال لا يقال
معنى كون قدرته تعالى اكمل انها اشمل اي اكثر ايجادا
فلا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة
القدرتين اليه على السوا لانا نقول بل معناه انها
اقوى واشد تاثيرا فترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها
ويستمع له تتمة تشكيك ان عد كل شطر من الرجز
من الرجز بيتا متوجه على النظم الايطا لكن بعضهم اجازه
في الرجز فلذا لم يعد وهو الحق فلا ايطا والله اعلم ووجوده فهو
لقوله اوجب لها اي القدرة السابق بيانها يعني وعما يكـ

لصفة القدرة من غير خلاف عندنا انها واحدة لاتتعدد
وان تعدد مقدورها وتباينت احواله نعم يجب لتعلقاتها
ان تختلف بحسب اختلاف تلك الاحوال لما علت من وجوب
الفرار من تعدد القدماء الابقدر ما تدعو الضرورة الى
ارتكابه وتذكروا لتنبيه التالي الاتي فيما بعده مالابد
من الاحاطة به هنا والله اعلم **ومثل ذي** القدرة في وجوب
اختصاص تعلقها بالممكنات ووجوب عموم تعلقها مع
عدم تناهي متعلقاتها بالمعنى السابق ووجوب وحدتها
ارادة اى ارادة الله تعالى مثل قدرته في هذه الامور
بلاتفاوت وان اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة
انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد او الاعدام والارادة
انما تتعلق بها تعلق التخصيص ببعض ما يجوز عليها به لا
عن غيره كما مر وادلة اثبات هذه المطالب هي بعينها ادلة
تلك المطالب كما لا يخفى على طالب واستفيد من اثبات
القدرة والارادة صفتين له تعالى موثرتين الرد على نفاة
قدرته تعالى واختياره متمسكين بوجوه احدها لو كان
الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق
قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة
دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينتقل الكلام الى تاثيره في
ذلك المرجح ويلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم
انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح
بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى موثر والجواب
منع الملازمتين اى لانسلم انه لو افتقر تعلق القدرة
الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة
التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع

أحد

احد الرغيفين والهارب احد الطريقين وثانيها ان تعلق
القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم
ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا
ننقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل
التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما
الاولى فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة في الازل
بايجاد العالم فيما لايزال واما الثانية فلجواز ان يكون
حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى
حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية
ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبارات ثالثها
ان الواجب ان استجمع جميع ما لابد منه في صدور الاثر
عنه بحيث لايتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام
الموثر لايكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لابد
منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون
الموثر وحاصل هذا يؤول الى انه لافرق بين الموجب
والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند
تمام الموثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل
موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف
له لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق
رابعها ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا
على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السوا لكن اللازم
باطل لان العدم الاصلي ازلي ولاشيء من الازلي باثر القادر
وايضا العدم نفي محض لايصلح متعلقا للقدرة والارادة لان
معناه التاثير وحيث لاتاثير فلا اثر والجواب ان
معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي

ويجب صدور الاثر عنه وجوبا كان او ...

ان شاء ان لا يوجد لم يوجده ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لا ينفيان الا نفي
كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره خامسها ان الفاعل
للشي بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من
الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا
وكلا الامرين محال على الواجب تعالى والجواب انا لا نسلم
ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث
كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون
تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على
خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب سادسها
ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه
اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والا
لزم الجهل ولا شي من الواجب والممتنع بمقدور فلزم زوال مكنة
الترك في الاول والفعل في الثاني والجواب انه يعلم وقوعه
بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها
تنبيهات الاول نبه الفقير على اشكالات واجوبتها
تتعلق بالارادة الاول منها ان نسبة الارادة الى الفعل
والترك وفي جميع الاوقات على السوا اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف
الاخر وفي الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت
على السوا فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون
غيره مفتقرا الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح
كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق
بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شانها
التخصيص والترجيح ولو لم يكن امر مرجح وليس هذا من
وجود الممكن بلا موجب وترجحه بلا مرجح في شي فان قيل
ثم

ثم تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك ويبطل الاختيار قلنا
قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار يحقق للاختيار الثاني
منها ان الارادة لا تنتفي بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم
وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد
تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع
المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون
بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم
على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله
تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقت وليس كل ايجاد
الزماني الا ان يجعل مرادا متجددا لا يتحقق له في الاعيان
فان قيل نحن نتردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه
اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز
الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود
فالوجود مرجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو
ممنوع بما سبق من البرهان والاسناد بانه يعلم في الازل
ان العالم يحدث في وقت حدوثه وبعد الايجاد لا يبقى ذلك
التعلق الازلي قلنا مدفوع بما عرفت في المبحث السابق
والثالث منها ان تعلق الارادة اما ان يكون اولى فيلزم
استكماله بالغير او لا فيلزم العبث والجواب ما مر في الوجه
الخامس مما يتعلق بالقدرة الثاني التعلقات الثابتة
للقدرة والارادة والعلم عند اهل الحق قد مر انها مترتبة فتعلق
القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم
فلا يوجد سبحانه او يعدم من الممكنات عندهم الا ما اراد ايجاده
او اعدامه منها ولا يريد منها عندهم ايضا الا ما علم فما علم
انه يكون اراده وما علم انه لا يكون من الممكنات لم يرد كونه

والمعتزلة فيه او يسكت الحق ذكروا جميعا تعلق الارادة تابعا
للامر لا للعلم فلا يريد عندهم الا ما امر به من الايمان والطاعة
سواء وقع ذلك ام لا فعندنا ايمان ابي جهل مامور به غير
مراد له تعالى لعلمه سبحانه عدم وقوعه وكفره منهي
عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة
ايمانه مراد لله سبحانه لانه مامور به وكفره غير مراد له
لنهيه عنه فلزمهم وقوع نقص في ملكه تعالى اذ وقع فيه
على قولهم ما لا يريده تعالى وقد تقدم بسطها قال
بعض المتاخرين ثم مع اجماع اهل السنة على ان الكائنات
كلها انما تقع بارادة الله تعالى ولا فرق في ذلك بين
الايمان والكفر وبين الطاعات والمعاصي وغير ذلك من
سائر الممكنات اختلفوا في اطلاق لفظ ارادته تعالى
لخصوص الكفر والمعصية مثلا فمنهم من منعه على طريق
الادب فقط لدفع توهم ان الفعل يستحق اسم الكفر والمعصية
باعتبار اضافته الى الله تعالى وهو ليس كذلك وانما ذلك
الاسم للفعل المخلوق لله تعالى المراد له باعتبار وجوده في
ذات العبد واضافته اليه فالعبد هو الموصوف بالكفر
والمعصية وان لم يكن مخترعا لهما والله تعالى لا يتصف بهما
وان كان مخترعا لهما وهكذا سائر الافعال انما يوصف تعالى
بانه مخترع لها ومريد لها لا انه يتصف بشي منها لاستحالة
اتصاف ذاته العلية بالحوادث وتقريبه كما للشاهد انك
لو وضعت شيا ذا لون قبيح او معه رايحة خبيثة في اناء
كان المتصف بقبح اللون وخبث تلك الرايحة انما هو الاناء
وان لم يكن للاناء دخل فيهما ولا اثر واما انت فلا ينسب لك
شي

شي منهما وان كنت الواضع له فيه وبالجملة فالافعال كلها بالنسبة
اليه تعالى حسنة وانما افترقت باعتبار وجودها في العباد
بحسب ما اكتسبوا منها شرعا او عرفا وان لم يكن لهم اثر في شي
منها البتة قلت وبعضهم وجه هذا القول بان تخصيص
الكفر والمعصية باسنادهما الى ارادة الله تعالى فيه شبه اقامة
عذر للكافر والعاصي في دفع الذم عنهما شرعا وليس ذلك
بعذر شرعا لا يسال عما يفعل ويحكم وكيفية التعبير على
هذا القول ان تعمم جميع الكائنات بلفظ الارادة فيفهم من
التعميم دخول الكفر والمعاصي مع المحافظة على حسن الادب
في التعبير كما في كل شي وهو على كل شي قدير وخلق كل شي
فقدره تقديرا وله ان يخص على هذا القول اطلاق لفظ
الارادة على الطاعات وكل حسن شرعا وعرفا لسلامة
العبارة حينئذ من سوء الادب وينبغي ان يقيد هذا بما
اذا لم يكن في السامعين من يفهم من هذا الاطلاق ان
المعاصي ليست مرادة له تعالى والا تعين التعميم لا غير ومما
يشهد لهذا القول بمراعاة الادب قوله تعالى صراط الذين
انعمت عليهم فاسند الانعام اليه ثم قال غير المغضوب
عليهم ولم يقل غضبت عليهم وقوله وانا لا ندري اشر اريد
بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ومن الائمة من اهان
تخصيص لفظ الارادة بالكفر والمعاصي ولم يجعل فيه سوء ادب
لوضوح المعنى من الفرق بين المتصف بالشي والمخترع له
ومنهم من فرق بين التعبير في مقام التعليم والايضاح لمتعلق
الارادة فيجب التعميم والتخصيص مطلقا وبين غيره فيلزم

الادب على ما تقرر في القول الاول قال بعض المتاخرين وهذا
الثالث احسن الاقوال قلت الذي يظهر بعد تصحيح النظر
ان هذا الخلاف جار في كل الصفات المتعلقة لكني لم اقف عليه
الا على الوجه السابق وحكى بعضهم اطباقهم على امتناع
خالق القدرة ولكننا نبرر نحو ذلك والصواب انه من
مواطن الخلاف والعلم اي ومثل القدرة في وجوب تعلقه
بجميع الممكنات ووجوب عدم تناهي متعلقاته بالمعنى
السابق ووجوب وحدة العلم وهو عطف على الارادة واتى به
بالتعريف والتنكير لا تغير لكنه وان شاركها بان عم
متعلقه ذي الممكنات المعبر بها لفظ ممكن فيما مر فقد
خالفها وزاد عليها بان عم ايضا متعلقا واجبا عقلا
كذاته تعالى وصفاته وبان عم ايضا المتعلق الممتنع
عقلا كشريكه تعالى واتخاذه تعالى صاحبة او ولدا او ولياً
من الذل بمعنى انه يعلم ان هذا ممتنع وان هذا الممتنع
لو كان ووجد كيف كان يكون ويوجد كما ياتي والحاصل
انه يجب ان نعتقد ان علمه تعالى غير متناه اما بمعنى انه
لا ينقطع واما بمعنى انه لا ينحصر بحيث لا يتعلق بالمعلوم
ويحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان فهو
شامل لجميع الموجودات والمعدومات الواجبة والممكنة والممتنعة
وجميع الجزئيات والكليات ومع هذا فهو واحد لا تعدد فيه
ولا تكثر اما وجوب عموم تعلقه سمعا فمثل قوله سبحانه والله
بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور
يعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان
المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو

رأي

منه

رأي الصفاتية وهو الحق او بدونها على ما هو رأي النفاة للمعاني
فنسبتها الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته
بالبعض دون البعض لكان ذلك بمخصص وهو محال لامتناع
احتياج الواجب في صفاته وكمالاته اليه لما ثبت له لوجوب
الوجود والغنى المطلق واما وجوب وحدته فلانه انما من
جملة وتفصيلا انحصر في فريقين احدهما اثبت العلم القديم مع
وحدته والاخر نفاه ولم يذهب الى تعدد علوم قديمة احد
يعتمد عليه الا ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية فانه قال
بان لله تعالى علوما لا نهاية لها كما ان متعلقاتها كذلك
وهو محجوج بالاجماع قبل ظهور خلافه كذا قيل ولو تعدد على
تعدد المتعلقات لم يخف خلافا لما يشير اليه لا يقال كيف
يستقيم القول بوحدة العلم مع انه تعالى عالم بما كان وبما
سيكون وبالكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن
لان العلم بما سيكون يستلزم عدمه الان والعلم بالكائن
يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم ان يتعلق باحدهما
على خلاف ما هو عليه لانا نقول ان الباري تعالى في
ازله متعلق علمه بوجود الشيء مضافا الى وقته المعين
كما يتعلق به مضافا الى محله المعين فالمضي والاستقبال
والحال من عوارض الاخبار عن تعلق علمه تعالى لا ظروف
للعلم اذ ليس زمانيا حتى يوصف بالماضي والحاضر
والمستقبل واما نشأت الشبهة من حيث الاخبار عن ذلك
التعلق المخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن
الاخبار عنه على زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار
مستقبلا وان تاخر سمي ماضيا وان قارن سمي حالا
فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه

اما تعلق العلم بوجوده في الزمن المعين فشي واحد قلت وهذا
الجواب مبناه على ان للعلم الازلي تعلقا واحدا ازليا وان ذلك
التعلق موجود حقيقي يمتنع عليه التغير والتبدل واما ان قلنا
انه نسبة واضافة بين العالم والمعلوم او قلنا بان له تعلقين
ازلي وتنجيزي فلا تمتنع عليه التغير والتبدل بان يتعلق العلم
ازلا تعلقا تفصيليا بان كذا سيوجد فاذا وجد انقطع ذلك التعلق
وخلفه التعلق التنجيزي بانه وجد الان فاذا انقضى انقطع
ذلك التعلق وخلفه التعلق بانقضا وجوده والازلي انما يمتنع
عليه التبدل اذا كان قديما وقد مر الفرق بينهما ويويده
انقطاع الاعدام الازلية بالوجودات الحادثة كما صرح به بعض المحققين
فان قلت فمن صرح بان للعلم تعلقا ازليا وتعلقا تنجيزيا قلت
الفاضل الرومي في حواشي شرح العقايد وكذلك القاضي البيضاوي
في تفسير قوله تعالى لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وقد ذكرنا لفظه
عند قول الناظم فيا تره لا ينال مكتسب وكذلك العلامة سعد الدين
في شرح المقاصد وقد ذكرنا لفظه عند قول الناظم حي وبالجملة فلا
تغتر بهذا الكلام المستلزم لما فساده بديهي ويجب الرجوع لما
حققه المحققون ولولا ما بلغنا عن بعض جهلة العصر من يدعي انه
ادرك الجلال السيوطي وظن ان العلم بكبر السن فتجرا على الله ما قرا
التفسير والحديث من غير ان يفهم ما يتعاطى به العامة من الحديث
بل تعاطى اقرا علم الكلام للعوام ولا يدري مدلول الكلام انه لم
نقل احد بان للعلم تعلقين ازليا وتنجيزيا متمسكا بهذا الكلام
الخالي عن دعوى الحصر بل يمكن حمله على بيان احد التعلقين
واذاع ذلك بين اخوانه من المغفلين ورا انه من الجاهلين
ومن كان على شاكلته ممن هو اجهل المقلدين وخفنا ان يغتر
الناس بما قيل ما عرجنا ذلك لشهرة علمه بين الحقير والجليل

ولا

ولا احد ولا اثرة الا بالله العلي العظيم تتمة المخالفون في شمول
علمه تعالى وعمومه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه ومنهم من قال
لا يجوز علمه بما لا يتناهى ومنهم من لم يجوز علمه تعالى بذاته ومنهم
من لم يجوز علمه بغيره ومنهم الفلاسفة حيث ذهبوا على ما هو
المشهور من مذهبهم الى انه يمتنع عليه تعالى عن قولهم علوا كبيرا
بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية
يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله
تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة
بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير وادلة الجميع
والجواب عنها بالاصل وجوابنا المنع وسنده ان العلم اما
اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير
المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث
ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير ذات القديم
فعلى كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون
الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم
فضلا عن الذات لان التغير والتبدل انما هو لاحق للتعلقات
لا لنفس الصفة المتعلقة ولا للذات وهناك اجوبة اخر ذكرناها مع
ابطال المنع والسند بالاصل قال السعد وربما استدل على علمه
تعالى بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من
المطيع والعاصي يلجا اليه في كشف الملمات ودفع البليات
فلولا انه مما يشهد به فطرة جميع العقلا لما كان كذلك وبان
الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتدا او بواسطة وقد اتفق
الحكما على انه عالم بذاته والعلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول
وهذه احدى المسايل التي كفرهم الفقها بسببها وفي الفتوحات
لابن عربي انما ارادوا انه سبحانه عالم بالجزئيات في ضمن الكليات

من غير احتياج الى تحليل وتفصيل كما في علم المخلوقات فارادوا
المبالغة في التنزيه فاخطاوا في التعبير فقط انتهى وهو مع
ما اشتهر من ان ثمرة الجاني تسو الجاني خلاف المشهور عنهم
وادلتهم مصرحة ايضا بخلافه فلا ينبغي كرف وقد اعترف
بخطا يعرف التعبير من عبر بان نحية تدل على ذلك المراد ولا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم تنبيه منع سيدي
احمد زروق نفعنا الله به ان يقال ان علمه يتعلق بالمعلومات
اجمالا لايهامه انه لا يتعلق بها تفصيلا وان يقال يتعلق بها
اجمالا وتفصيلا للتناقض واوجب ان يقال يتعلق بها تفصيلا
وللبحث فيه مجال وشاركه العلم في وجوب تعلقه بالواجب
والممتنع والجائز كليا كان كل منها او جزئيا وفي وجوب وحدته
وفي وجوب عدم تناهي متعلقاته كلامه اي كلام الله سبحانه
النفسي القديم القائم بذاته اما وجوب عموم تعلقه بمتعلقاته
الثلاثة وعدم تناهيه فلما مر مرارا واما وجوب وحدته فهو
مذهب المحققين من اهل الحق وبينه امام الحرمين بما قال فيه
السعد انه الاقرب وحاصله ان ثبوت صفة الكلام انما هو
بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع
على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها
بكلام واحد فحكمنا بانه واحد ازلا يتعلق به جميع المتعلقات
كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا
المعنى واذا تحققت هذا فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات
وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان
نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وحاصله ان الكلام
الازلي صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كقيام العلم بها وكقيام

الكلام

الكلام النفسي بها لكن من غير الفاظ مرتبة ولا حروف مخيلة
وكقيام القرآن بنفس الحافظ كذلك لما علمت ومن وجوب
مخالفته للحوادث فهو صفة ازلية واحدة سواء عبر عنها بما
يسمى بالقرآن او بما يسمى بالتوراة او بما يسمى بغيرهما لا تكثر
فيها وانما التكثر والتعدد في التعلقات بحسب تكثر المتعلقات
العارضة لها فيما لا يزال وان كان بعض مدلول تلك
التعلقات ازليا مثل قل هو الله احد وانا ارسلنا نوحا
وتبت يدا ابي لهب والله لا اله الا هو الحي القيوم فهو في الازل
متعلق بتعلقات شتى وذهب عبد الله بن سعيد القطان
الى انه في الازل واحد فليس شيئا من الاقسام الاتية وانما
يصير احدها فيما لا يزال واعترض بانه يلزم عليه
وجود الجنس من غير وجود احد انواعه وهو ليس بمعقول
وايضا يلزم عليه تغير القديم وهو محال واما الحوادث عنه
بانه انما اراد انه امر واحد يعرض له احد تلك التعلقات
الحادثة من غير ان يتغير في نفسه فهو راجع للخلاف وقد
اطبقوا على عده خلافا وذهب فخر الدين الرازي الى انه
في الازل خبر فقط ومرجع السوالف اليه لان الامر بالشيء اخبار
باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس
وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لانا نعلم اختلاف هذه المعاني
بالضرورة وغاية ما فيه ان ذلك لازم للامر والنهي لا حقيقتهما
واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قلت
فقد ذهب الى وحدة الكلام الازلي كل واحد ممن ذكرت فاي كلام م
مزية في النظم تعين بعضها دون غيره قلت الفرد عند
اطلاقه ينصرف للمعهود من مدلوله عند الاشتراك او الكامل

منها وليس هو لاما ذهب اليه امام الحرمين فان قلت اثبات التعلق
ازلا للكلام القديم من لازمه انه تعالى على امر ونهي واخبار واستخبار
ونداء وغير ذلك فيلزم عليه وجود الامر بلا مامور والنهي بلا
منهي والاخبار بلا مخبر عنه وبلا سامع والنداء والاستخبار بلا
مخاطب وكل ذلك عبث لا تصح نسبته الى الحكيم تقدس قلت
هذا سؤال صعب مشهور بين القوم ولهم عنه اجوبة منها
ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد القطان من ان كلامه في الازل
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه
الاقسام فيما لا يزال كما مر انفا ومنها ان وجود المخاطب في
الشاهد انما يلزم لنفي العبث في الكلام اللفظي الحسي واما
الكلام النفسي فيكفي في انتفاء العبث وجوده في العقل
والعلم ومنها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب
المعدوم وامر ونهي في حال عدمه واما لو خوطب وامر
ونهي على تقدير وجوده وصيرورته اهلا لتحصيله بان
يكون طلبا للفعل ممن سيكون ويوجد فلا كما في طلب
الرجل من ولده الذي يقدر وجوده باخبار صادق بعد
ثبوته بان يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل وكما في
خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل
مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل
عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد عند
القوم جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين فقط والغائبين
والمعدومين ضمنا وتبعا لبين من السفه والعبث في شيء
لكان شيئا قال السعد واعلم ان هذا الجواب هو المشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في
الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود اما المعدوم

ليس

ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده
صار هذا الموجود مامورا ومنها ان السفه هو ان يخلو الحادث
عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس
كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض ومنها ان السفه
والعبث وهو الخلو عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك
لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال فان قلت يلزم من ثبوت
التعلقات الازلية للكلام عدم مطابقة الواقع في اخباره
تعالى وهو محال لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله
تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى لقومه وعصى فرعون
ربه وانا انزلناه في ليلة مباركة وانا انزلناه في ليلة القدر
الى غير ذلك اذ صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازلي فتعين المحال قلت اجيب عنه بان
كلامه في الازل لا يتصف بالماضي ولا بالحال ولا بالاستقبال
لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات قال السعد وتحقيق
هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا
القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم انتهى فان قلت يلزم على جعل هذه
التعلقات ازلية ان تكون التكاليف باقية ابدا حتى في دار
الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان لا يختص تكليمه موسى
عليه السلام بالطور بل يستمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا
قلت اجيب بان الكلام وان كان ازليا الا ان تعلقاته
المتعلقة بالحوادث منقسمة الى ازلية وحادثة فالحادثة
لا اشكال في انقطاعها واما الازلية فهي اعتبارات واحوال
وليست من الموجودات الحقيقية العينية المستقلة بوجوداتها

وأنقسها فلا يضر انقطاعها أيضا عند حدوث التعلقات
الازلية فالتعلقات بالانفعال والاختصاص حادثة بارادة
الله تعالى واختياره وعلمه فيتعلق الامر بصلاة زيد
مثلا بعد بلوغه تنجيزا وينقطع بموته لحدوثه كانقطاع
التعلق الازلي الصلوحي بالتنجيزي وهكذا في تعلق
الكلام بموسى عليه السلام في الطور على انك اذا تحققت
فالمختص بالطور سماع موسى للكلام وظهوره لا وجود
الكلام وابتدائه وبهذا الجواب عن ايراد مشهور وهو ان
القديم تستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم
والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وبهذا الراي
علمنا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل يمنع صحة
تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واشار بقوله
فلنتبع الى صعوبة اثبات التعلقات الازلية للكلام مع
اثبات انه واحد لا تعدد فيه ولا تكثر يعني ان التوقف
حكم الكلام بهذه الاحكام وان ما وراءها مما علمت من
الادلة ولا يليق بنا الا اتباعهم خاتمة ستعلم ان
الكذب على الرسل والملائكة محال لعصمتهم واما استحالة
الكذب على الله تعالى فنفيها وفقه وتمسك بعض المحققين
عليها بوجوه منها الاجماع ومنها تواتر الاخبار بصدقه من
الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ومنها ان الكذب
نقص باتفاق العقلاء والنقص عليه سبحانه محال ومنها
انه امارة العجز او الجهل او العبث وكله محال عليه تعالى
ومنها انه لو اتصف سبحانه في الازل بالكذب في خبر ما

مطلب استحالة الكذب على الرسل والملائكة

لامتنع

لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة
ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه
وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف
المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق
والكذب الى المعنى واعترض بعضهم وجه كون الكذب
نقصا بانه لا يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح والحسن
العقليين وقال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه
الرب سبحانه عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا
لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا
وان كان سمعيا لزم الدور ولا يخفى ما في كلامه لانه مبني
على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه
وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزة اخبار
خاص وفيه ما مر التنبيه فيه وكل بالرفع مع اضافته
موجود واجبا كان او ممكنا جوهرا كان او عرضا كليا كان
او جزئيا أنط للسمع اي اعتقد او احكم وجوبا بتعلق سمع
الله سبحانه الازلي به لوجوب كونه في نفسه كذلك واللام
في للسمع زائدة وكذا السمع اي مثله في وجوب عموم تعلقه بكل
موجود البصر الازلي فيجب عليك ايضا ان تعتقد ذلك لكونه
في نفسه كذلك فليس سمعه تعالى خاصا بالاصوات بل يعم سائر
الموجودات ذواتا كانت او صفات فيسمع ذاته العلية وجميع
صفاته الازلية كما يسمع ذواتنا وما قام بنا من صفاتنا كالعلوم منا
والالوان وهكذا بصره سبحانه ولا يختص بالالوان ولا بالاشكال
والاكوان لحكمه حكم السمع سواء بسواء فتعلقهما واحد كما قاله
بعض المتاخرين وهو ظاهر على انهما نوعان من العلم لامتناع

مباينتان له بالحقيقة فيكون خلاف التحقيق ولم اره لغيره من اهل
الفن المعول عليهم الا قول السعد في شرح المقاصد كما اني
نقله عند قول النظم وتره القران اي كلامه ان حجة الاسلام
الغزالي والاشعري ان موسى عليه السلام سمع كلام الله
الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى ذاته في الاخرة بلا كم ولا
كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت
والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة انتهى وهو انما هو في
غير سمعه وبصره سبحانه بالاحرى فمن وجده مركبا منقولا
لاهل الفن في المسئلة فليدل عليه ابتغا للثواب من الوهاب
وفي كلام السعد وغيره من المحققين ان السمع صفة تتعلق
بالمسموعات وان البصر صفة تتعلق بالمبصرات فلم يتحد
متعلقهما كما تقدم عند قوله حي ولا شك في جريانه على
انهما صفتان مباينتان للعلم بالحقيقة نعم هو على بعد
محتمل للتعميم والتخصيص كما هو ظاهر لدى تامل وغني
عن التخصيص **وادراكه** معطوف على البصر بحرف العطف
المحذوف للضرورة اي ومثل سمعه ايضا في تعلقه بمطلق الموجود
خاصة الصفة الازلية المسماة ادراكه سبحانه **ان قيل**
بثبوته له زيادة على علمه وسمعه وبصره كما هو راي امام
الحرمين على الوجه السابق تحريره واما على قولي النفي والوقف
فلا تعلق له بل لا تحقق **وغير علم** خبر مبتدا هو **هذه**
الصفات الاربع وهي الكلام والسمع والبصر والادراك ان
قيل به والمراد المغايرة اللغوية بمعنى التخالف والتباين
في الحقيقة لا العرفية بمعنى صحة الانفكاك لاستحالته على
الصفات الازلية بعضها مع بعض وحكمنا بهذه المغايرة

بين

بين هذه الصفات وبين العلم **كما** اي مماثل للحكم بالتغاير بينهما
الذي **ثبت** عند القوم بالادلة السابقة فان **قلت**
اذا وجب تعلق هذه الصفات بكل موجود والعلم ايضا قد وجب
له التعلق بذلك لزم اما تحصيل الحاصل واجتماع المثلين
ان كان ما تعلقت به كل واحدة من هذه الصفات عين
ما تعلقت به الاخرى واما خفا بعض المدركات بها على
العلم وغيره ان كان غيره وكلاهما محال عليه سبحانه **قلت**
نختار الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا اجتماع المثلين
وذلك ان هذه الصفات غير متحدة في نفسها سوا قلنا انها
انواع للعلم ام لا فتعلقاتها كذلك غير متحدة فاجتماع
تعلقاتها في متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل ولا من
اجتماع الامثال بل كل تعلق منها له حقيقة من الانكشاف
تباين حقيقة سواه غاية الامر انا عاجزون عن تمييز تلك
الحقائق بما يميزها ويشخصها مع كون كل حقيقة عامة
لجميع ما تصلح له من المتعلقات وهذا كما تقول ان متعلق
القدرة والارادة واحد وهو الممكنات ولا يلزم من اجتماعهما
في متعلق واحد تحصيل الحاصل ولا اجتماع الامثال مع اختلاف
حقيقتي تعلقيهما وكل منهما عام التعلق بحقيقته لجميع الممكنات
كما قاله بعض المتاخرين وفيه ما فصلناه بالاصل والعجز
عن الوقوف على كنه سائر الصفات الذاتية لا ينفك عنه البشر
فلا يضر في الاعتقاد ولا يكلف الله نفسا الا وسعها **ثم هي**
استئنافية او للترتيب في الاخبار **الحياة** الازلية السابق
تقريرها مبتدا خبره **ما** نافية مهملة **ربي** بقول **تعلقت**
المنفي بما يعني ان الحياة الازلية ليست من الصفات المتعلقة
التي ضابطها انها ما تقتضي لذاتها امرا زائدا على القيام بمحله

كالقدرة فانها تقتضي لذاتها امرا زايدا على القيام بمحلها وهو
المقدور الذي يتاتى بها ايجاده واعدامه وكالارادة فانها
تقتضي لذاتها امرا زايدا على القيام بمحلها يتخصص بها
والعلم فانه يقتضي لذاته معلوما ينكشف به والكلام فانه
يقتضي لذاته معنى يدل عليه والسمع فانه يقتضي لذاته
مسموعا يسمع به والبصر فانه يقتضي لذاته مبصرا يبصر به
وانما هي من الصفات الغير المتعلقة لشي التي ضابطها
انها ما لا يقتضي امرا زايدا على القيام بمحله فهي صفة
مصححة للادراك بمعنى انها شرط عقلي له يلزم من عدمها
عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجود الادراك ولا عدمه
تنبيهات الاول انما سكت عن وحدة هذه الصفات
للعلم بها مما تقدم بالمقايسة اذ لا فرق واما عدم تناهي
متعلقاتها فاكتفى عنه بادخاله اداة العموم وهي كل في
اولها واسعا علم الثاني تخص مما مر ان الصفات الثبوتية
قسمان غير متعلقة وهي الحياة ومتعلقة وهو ما عداها ثم هو
اما ان تتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي كالعلم والكلام او ببعضها
كالقدرة والارادة بالممكنات والسمع والبصر والادراك بالواجبات
والجائزات الموجودة الثالث ذكر القرطبي ان الخوض في تعلقات
الصفات واختصاصاتها من تدقيقات علم الكلام وان العجز
عن ادراكه غير مضر في الاعتقاد كما بسطناه عنه في تعليق الفرائد
وعندنا معاشر اهل الحق والسنة ان لله سبحانه وتعالى اسما
منها ما علمناه ومنها ما لم نعلمه واسماؤه المعلومة في القران
بالحسنى المعبر به هنا الموزت بالعظمية بمعنى المعظمة لكن
دون التخصص فترجمة اما باعتبار ما دلت عليه من المعاني
القايمة بذاته تعالى واما باعتبار التسمي بها واما باعتبار انها

كلام

كلام نفسي عبر عنه بها وان كانت الالفاظ حادثة كوضعها وان
خير من الاول لاغنا قدم الصفات عنه ومن الثالث لاعتبار
قدم الكلام النفسي عنه وخالفنا المعتزلة في ذلك فقالوا انه
تعالى كان ازلا بلا اسم ولا صفة فلما اوجد الخلق وضعوا له
الاسما والصفات كما نبه عليه القرطبي وابن الفاكهاني قال
السمين وهذا القول منهم اشد خطا من قولهم بخلق القران لاشعاره
بالاحتياج لاغير ويأتي دليل قدمها بعد ان شا الله تعالى
تتمة الصواب ان معنى احصاها في قوله عليه الصلاة والسلام
ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل
الجنة انه وتر يحب الوتر حفظها كما فسره البخاري والاكثرون
بدليل رواية من حفظها دخل الجنة اي اولا ومع السابقين
وهو المشهور وفي الاصل اقوال اخر وفوايد غرر والله اعلم تنبيهات
الاول تلك الاسما على ما في الاذكار عن الترمذي هو الله
الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن
المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار
القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض
الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير
الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت
الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود
المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد
المحصي المبدي المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواجد الماجد
الواحد الاحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر
الاول الاخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم
العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع
الغني المغني المعطي المانع الضار النافع النور الهادي البديع

الباقي الوارث الرشيد الصبور قال محيي السنة وروي المقيت
بالقاف والتاء فوقية بدل المغيث والقريب بدل الرقيب
والمبين بدل المتين بالمثناة فوق والمشهور المثناة انتهى
الثاني قال السعد مفهوم الاسم قد يكون ماخوذا
باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال
والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا
الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب
واختلفوا ان الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع
كقولنا الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوص سبحانه
وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام او مشتقا
من اله بالفتح اذا وله يوله اولاه يليه اذا احتجب او لاه يلوه
اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة
لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان
الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم
بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع
هو الله تعالى وبانه تكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه
ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون
هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال
بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب
الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما
بالحس ويتصور فيه التوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة
ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض
التمييز عن المشاركات النوعية والجنسية فلا يخفى ضعفه
الثالث قال السعد ايضا الاسم باعتبار الاشتقاق
ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ

والصفات

بالوجه مع
نفس الذات
والحقيقة وقد يكون
صح

والصفات والافعال فيعم جميع انواع الكلمة وقد يستعمل
عرفا في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا او مفردا
مخبرا عنه او خبرا او رابطة بينهما واصطلاحا في المفرد
الدال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة
الثلاثة وضعا على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى
الذي وضع الاسم بازائه والتسمية وضع الاسم للمعنى وقد
يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيدا ولم يسم عمرا
ولا خفاء حينئذ في تغاير الامور الثلاثة وانما الخفاء فيما ذهب
اليه اصحاب الاشعري من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذهب
اليه الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام ما هو عين
الذات كالله والموجود وما هو غيرها كالخالق وما هو لا عين
ولا غير كالعالم على ما مر ويوضحه انهم يريدون بالتسمية
اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف
وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء
قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا
القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما
له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم
والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني
المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات
ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير ثم ساق ادلة الفريقين
كما نقلنا كل ذلك عنه بالاصل وقال القاضي الاسم ان
اريد به اللفظ فغير المسمى متالف من اصوات مقطعة
غير قارة ويختلف باختلاف الامم والاعصار ويتعدد تارة
ويتحد اخرى والمسمى لا يكون كذلك وان اريد به ذات
الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله سبح اسم ربك

مطلب
تقسيم الاسما

المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص يجب
تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب اما الاسم
فيه متحكم تمامه قوله الشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما
وان اريد به الصفة كما هو راي الاشعري انقسم هو انقسام
الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالموجود والى ما هو غيره
كالخالق والى ما ليس هو ولا غيره كالعالم انتهى بزيادة يسيرة
وهو جمع بين القولين من ان الاسم عين المسمى او غيره واشارة
الى ان الخلف لفظي كما ان قوله وقوله سبح اسم ربك الاعلى جواب
ما يقال ان هنا بمعنى الذات لان التنزيه يتعلق بها والله اعلم الاسم م
كذا اي مثل اسمائه سبحانه في وجوب القدم لها عندنا
لتقدمه رتبة وان تاخر لفظا صفات ذاته اي القايمة
بذاته سبحانه قياما حقيقيا لا قيام العرض بمحله بل
بمعنى اختصاصها به اختصاص الناعت بالمنعوت وهو صفات
المعاني السبع السابقة قديمة هذا خبر لمبتدا الذي هو
اسماؤه والظرف قبله لغو متعلق بهذا الخبر فقدم
لافادة نفور القول بوجوب القدم وعدم المسبوقة
بالعدم لمجموع الاسماء والصفات على اهل الحق اذ لو لم
تكن قديمة لكانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته
تعالى ويلزم كونه تعالى عاريا عنها في الازل ويلزم
افتقارها الى مخصص وهو مناف لوجوب الغنا المطلق
ويلزم ايضا اتصافه باضدادها كالعجز والجهل والبكم والصمم
والعمى ان لم تكن قديمة فيستحيل زوالها اذ ما ثبت
قدمه استحال عدمه على ما عرفت في مبحث حدوث
العالم فيستحيل وجود هذه الصفات وهي شرط في وجود
العالم وحدوثه فيلزم ان لا يوجد منه شي ابا ضرورة

انتفا

انتفا المشروط بانتفا شرطه والحس والعيان يكذبه ويلزم
ايضا اما الدور واما التسلسل وبيانه ان القدرة مثلا
لو كانت حادثة لزم افتقارها الى محدث قادر بقدرة ثم
ننقل الكلام الى هذه القدرة التي توقفت عليها القدرة
الاولى فيلزم ان تكون ايضا حادثة لمماثلتها للاولى فتتوقف
هي ايضا على قدرة اخرى لذلك الفاعل فان كانت هذه الاخرى
هي الاولى التي كانت توقفت عليها لزم الدور وان كانت
غيرها لزم فيها ايضا ما لزم في الاولى وهكذا ابدا فيلزم
اما الدور او التسلسل والدور والتسلسل باطلان فما
ادى اليهما كذلك واستدل الحكما على قدم الصفات
بوجوه اخر بينا هاما ردها بالاصل تنبيه
الاول قال السعد مما يتوجه على كون صفاته تعالى
قديمة شبهة قوية وان كانت الزامية المقدمات
وذلك ان يقال لو كانت صفاته تعالى قديمة لزم قيام
المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم
بقا الشي صفة زايدة عليه قايمة به وقيام المعنى
بالمعنى باطل ولصعوبتها اختلفوا في الجواب عنها
فمنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقا فلم يقل علمه
باق وقدرته باقية بل يقول هو باق بصفاته وهذا
ضعيف جدا لان الدايم الموجود ازلا وابدا من غير طريان
فنا عليه اصلا اتصافه بالبقا ضروري لا يفيد التحرز عن
التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقا هو بقا الذات
فانه بقا للذات وللصفات ولكن لا لانها ليست غير
الذات بخلاف بقا الجوهر فانه لا يكون بقا لاعراضه

لكونها مغايرة له والبقا القايم بالشي لا يكون بقا لما هو غيره
بهذا صرح الأشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها
ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقا القايم
بالذات بقا لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقا ولهذا
لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فالظاهر ان علة امتناع
بقا العرض ببقا الجوهر ليست تغايرهما بل كون احدهما
ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقا هو
نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقا لنفسه
فيكون به باقيا كما ان بقا الله تعالى بقا له وبقا للبقا
ايضا وهذا كالجسم يكون كاينا بالكون والكون يكون
كاينا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقا واحد لان
احدهما كان قايما بالاخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين
بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد ولذا
تتمة بالاصل قلت والحق كما سلف ان البقا عند
الاشاعرة من الصفات السلبية وعليه فلا تتوجه الشبهة
كما ان الحق انه عند الماتريدية ليس صفة زايدة على النفي
بل هو استمرار للوجود على ان من العلما من جوز قيام المعنى
بالمعنى واما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية
في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما
تبعان للجوهر والله اعلم فان قلت قصر القول بقدم
الصفات على اهل الحق غير ظاهر اذ لا قايل بها غيرهم
قلت اما اولا فالمقصور على اهل الحق القول بمجموع
قدم الاسما وقدم الصفات واما ثانيا فالمخالف في الحكم
الاول المعتزلة وفي الثاني الكرامية فانهم جوزوا قيام الحوادث

بذاته

بذاته سبحانه ولهذا ان اسمه من الاصل الثاني قد مر
ان الحكما نفوا صفاته الذاتية كما نفت المعتزلة زيادتها
على ذاته وسياتي لتان شا الله تعالى التنبيه على الخلاف
في تكفير من نفى شيا من صفاته تعالى وتفصيل القول فيه
ان شا الله تعالى الثالث لا تكرار بين هذا وبين قوله
وانه لا ينال العدم مخالف لدلالة ما هنا على المقصود
هنا تفصيلا وذاك بالعنى اجمالا والله اعلم ولما اتفق
القوم على جواز اطلاق الاسما والصفات على البارئ تعالى
اذا ورد بها الاذن من الشارع وعلى امتناعه اذا ورد المنع
عنه واختلفوا حيث لا اذن ولا منع في جواز اطلاق ما كان
تعالى متصفا بمعناه ولم يكن من الاسما الاعلام الموضوعة
في اللغات اذ ليس جواز اطلاقها محل نزاع كما قاله المحقق
ولم يكن اطلاقه موهما بنقص مستحيلا عليه تعالى بل قال
بعض المحققين وكان مشعرا بالمدح كما سلف فمنعه اهل
الحق لا يجوز مطلقا وعند المعتزلة يجوز مطلقا ومال اليه
القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي
فجوز اطلاق الصفة وهو ما دل على معنى زايد على الذات
ومنع اطلاق الاسم وهو ما يدل على نفس الذات اشار الى
المختار من هذا الخلاف بقوله واختير بالبنا للمفعول
للعلم بالفاعل مع تاتي الوزن اي واختار جمهور اهل الحق
والسنة ان اسما بالقصر للوزن اي من حيث اطلاقها
عليه تعالى واسما لها نسبة وهي جمع اسم مقابل الصفة
بقرينة المقابلة توقيفية اي تعليمية بمعنى احتياجها
في تلك الحيثية الى الاذن والتعليم من الشارع فما اذن
في اطلاقه جاز ويكفي فيه وروده من لسانه ولو لم يقل

اذن فيه وبالا فعلى المنع والتحريم فحجة المشهور انه لا يجوز ان
يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد
من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى
وتقدس اولى وتمسك المعتزلة بان اهل كل لغة يسمونه سبحانه
باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك من
غير نكير فكان اجماعا قلت لكني بالاجماع دليلا على الاذن
الشرعي لو صح كيف والاختلاف على ما عرفت قال السعد
وهذا معنى ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسما الواردة
في الشرع واعترضه امام الحرمين بانه بطريق القياس
والقياس انما هو حجة في العمليات والجواب بان التسمية
والاطلاق من باب العمليات وافعال اللسان فيعرض لها
الحل والحرمة ونحوهما من الاحكام الشرعية التي يستقيم اثباتها
بالقياس وتمسك الغزالي بان اجرا الصفة اخبار بثبوت
مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع وبالدلائل
الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية
فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك
ومن يجري مجراهما واشار الى مخالفته بقوله كذا اي واختير
ان مثل الاسما في توقف اطلاقها عليه تعالى على الاذن الشرعي
الصفات لما مر من حجتنا واباحة الصدق واستحبابه حيث
لا مانع من استعمال اللفظ الدال على تلك النسبة لا يقال
قد اطلق عليه تعالى مثل الصبور والشكور والحليم والرحيم
ومعنيها ايهام لانا نقول منزه عنها وان كان اطلاقه موهما
الا انه مما ورد الاذن باطلاقه عليه تعالى فساغ قوله كيف
ما كان واذا علمت ان المختار توقف الاسما والصفات على
الاذن الشرعي فلا نتجاوزه في استعمالها واحفظ منها الالفاظ

السمعية

السمعية الواردة بها السمع من كتاب او سنة صحيحة او حسنة
ولو حكما كالاجماع بخلاف السنة الضعيفة كالقياس ان قلنا
ان المسئلة من العلميات وان قلنا انها من العمليات فكالاجماع
كما مر انفا فمن الثابت بالاجماع الصانع والموجود والواجب
والقديم كذا قيل وقيل ان الصانع والقديم مسموعان ومن
الثابت بالقياس المرادفات لما اذن في استعماله من لغة
او لغات كما مر وبعضهم رد القياس مطلقا لاحتمال ايهام
احد المترادفين دون الاخر الا ترى الى الخالق وخالق القردة
والخنازير والى العالم والعارف بنا على ترادفهما والى الجواد
والسخي كذلك قال السعد فان قيل قد وجدنا
من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع ورود الشرع به كالماكر
والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي
قلنا لا يكفي في صحة الاجرا على الاطلاق مجرد وقوعها
في الكتاب والسنة بحسب اقتضا المقام وسياق الكلام بل
يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب انتهى على ان بعض
المحققين من المتاخرين صرح بامتناع اطلاق غير المضاف اذا
كان مرادفا للمضاف المسموع قياسا عليه وبعدم اعتبار
ما ورد على وجه المشاكلة والمجاز وبعدم اعتبار ورود
الفعل والمصدر في صحة اطلاق الوصف وبان الاختلاف
بالتعريف بال والتنكير لا يضر كما بسطناه مع فوائد
نفيسة بتعليق الفوائد خاتمة مذهب الجمهور وعزي
للاشعري وبه قال ابن فورك ان واضع اللغة هو الله سبحانه
قال تعالى وعلم ادم الاسما كلها وعلمها عباده اما بوحي الى
بعض انبيائه واما بخلق الاصوات في جسم من الاجسام واسمعهم
اياها واما بخلق علم ضروري في بعضهم بها واظهرها اولها

مطلب ان واضع اللغة هو الله

لانه المعتاد في تعليم الله سبحانه العباد وقالت اكثر المعتزلة
ان واضعها هو البشر واحدا او جماعة وحصل التعلم منه بالاشارة
والقرينة كالطفل يتعلم من ابويه بقرينة التكرار والاشارة
موضوعات الالفاظ وقال ابو اسحاق الاسفرايني القدر
المحتاج اليه منها في تعريف الغير وانهامه توقيفي وغيره
محتمل للتوقيف والاصطلاح وتوقف كثير من العلما عن القول
بواحد من هذه الاقوال لتعارض ادلتها المبسوطة بالاصل
والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور لظهور
دليله والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم في وعلم
ادم الهام الوضع بحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق
وضعه من خلق اخر فان قلت هل هذه المسئلة قطعية
او ظنية قلت نقل الكرماني في نقوده عن استاذه القاضي
عضد الدين في حال تدريسه الاول وجزم ابن الهمام في تحريره
بالثاني قال وهو الحق عند الامدي فان قلت هل للخلاف
في تعيين واضع اللغة فايدة قلت لا كما صرح به الاسنوي
وغيره وعلى انها من الظنيات قال بعضهم وانما ذكرت في
الاصول لجريانها مجرى الرياضيات وتعرضنا لها هنا لا يخفى
حسن وجهه ومما يلحق بهذا المبحث ان مذهب الباقلاني
وامام الحرمين وتلميذه الغزالي والامدي ان اللغة لا تثبت
بالقياس بمعنى انه يمتنع اثبات لفظ لمعنى بطريق القياس
اما رفع نائب الفاعل قياسا عليه فهو قياس في اللغة لا اثبات
اللغة وما ذهبوا اليه هو الحق خلافا لابن ابي هريرة وابن سريج
والشيرازي وفخر الدين الرازي في قولهم تثبت به فاشتمال
النبيذ على الاسكار المناسب لتسمية المسكر من ما العنب خمرا
مسوغ لتسميته ايضا خمرا فثبت تحريمه بالنص على الثاني

وبالقياس

وبالقياس على الاول لعدم رفع الاسم له وان وجد فيه معنى
المسمى الاول ولا فرق بين الحقيقة والمجاز وقيل تثبت به
الحقيقة لا المجاز لانحطاط رتبته ومحل الخلاف ما لم يثبت
تعميم باستقرا ما لا فلا حاجة الى القياس في ثبوت ما لم نسمع
حتى يختلف في ثبوته وذلك كرفع الفاعل ونصب المفعول
والله اعلم ولما تقدم وجوب مخالفته سبحانه للحوادث
وورد في الكتاب والسنة ما يشعر باعتقاد المشابهة والمما ثلة
بينه سبحانه وبينها مما اخذ بظاهره المشبهة والمجسمة اشار
هنا الى وجوب مخالفتهم لفساد معتقدهم وبطلان شبهتهم
ووجوب تاويل ما تمسكوا به على ذلك فقال **وكل نص** اي
لفظ ظاهر الدلالة كما هو اصطلاح اطلاق النص سوا ورد في كتاب
او سنة صحيحة ولم تتواتر والا فقضى بردة فالمراد به هنا
مقابل القياس والاستنباط لا الاجماع لما مر وليس المراد
به ما يقابل الظاهر والمحتمل والماول وهو ما لا يحتمل غير
المعنى المتبادر منه لانتفا الاحتمالات العشرة عنه كما هو
مقرر في الاصول لانه لا يجوز عقلا وروده في باب المتشابه
باتفاق كما يفهم من كلام بعض المحققين **اوهم** باعتبار ظا هر
دلالته **التشبيها** اي صلح بحسب ذلك ان يكون دليلا للقول
به او المراد المشابهة اطلاقا للمصدر على الحاصل به فمن ذلك
في الجهة يخافون ربهم من فوقهم وانا فوقهم قاهرون
أامنتم من في السما الرحمن على العرش استوى تعرج الملائكة
والروح اليه اليه يصعد الكلم الطيب اني متوفيك ورافعك
الي ومنه في الجسمية هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من
الغمام وجا ربك والملك صفا صفا وحديث الصحيحين
والسنن ينزل ربنا كل ليلة الى سما الدنيا ومنه في الصورة

حديث البخاري ان الله خلق ادم على صورته ومنه في الجوارح
ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم وحديث مسلم ان
قلوب بني ادم كلها كقلب واحد بين اصبعين من اصابع
الرحمن **اوله** خبر كل والامر للوجوب بان تحمله على خلاف
ظاهره لدليل راجحا كان او مرجوحا اذ التاويل اخراج اللفظ
عن ظاهره لدليل ولو مرجوحا اما اخراج اللفظ عن ظاهره
لغير دليل فلعب وعبث ثم المراد اوله تاويلا تفصيليا تعيينا
فيه المعنى الخاص اخذا من مقابله الاتي وهذا طريق الخلف
من المتاخرين دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بعضد القاصرين
وسلوكا للطريق الاحكم والسبيل الاعلم فتاول الفوقية
بالبقا في العظمة لا في المكان ومن في السما بمن في السما كمال
حكمه وسلطانه او ملائكته الموكلون بايصال الخير الطالبه
والعذاب لمستحقه والاستوا بالاستيلا والعروج اليه
بالرقي الى محل عبادتهم اياه وصعود الكلم الطيب بمجاز عن
قبوله او المراد صعود الكرام الكاتبين به الى السما التي هي محل
عرضهم الاعمال ورافعك الي معناه الى محل كرامتي ومقر
ملائكتي بما تيانه سبحانه مجاه نزول حامل رحمته
او امره الفعلي واما حديث البخاري فقد رواه مسلم مطولا
بلفظ غني عن التاويل فما في البخاري من تصرف الرواة
ولفظه اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله
تعالى خلق ادم على صورته اذ الضمير للاخ او لوجه الاخ على
ان شراح البخاري اختلفوا فيما يرجع اليه ضمير الصورة
فقيل لادم اي خلقه الله على هذه الصفة التي استمر عليها
الى ان اهبط والى ان مات عليها دفعا لتوهم من يظن انه
لما كان في الجنة كان على صفة اخرى هي احق بالاكرام

وانه

وانه تنتقل في الاطوار تنقل ولده وقيل لله وتمسك قائله
بان في بعض طرقه على صورة الرحمن والمراد بالصورة الصفة
والمعنى ان الله طبعه على صفته من العلم والحياة والسمع
والبصر وان كانت صفاته سبحانه ازلية قديمة وصفات
ادم متجددة حادثة واختار النووي الاول قائلا وكانت
صورته في الجنة هي صورته في الارض لم تتغير والوجه بالذات
او بالوجود والعين بالحفظ والكلاءة والجنب بالحق او بما هو
له والاصابع واليد بالقدرة ومن هنا ظهر ان هذا الطريق اعلم
على طريق المجاز المرسل اطلاقا لاسم المسبب مرادا به السبب
لان المعنى الحقيقي للاعلم ازيد علما والاحوجية سبب متفق
لان يصير الاحوج اعلم وربما عبر بعضهم باحكم يعني اكثر
احكاما بكسر الهمزة اي اتقانا بالنسبة الى دفع الشبه عن
العقيدة وادعى بعضهم ارجحية الاول وفي تعاليق الفرايد
بسطه ثم عطف على قوله اوله باعتبار ما فسرناه به
من التاويل التفصيلي المعين للمعنى المقصود قوله **او فوض**
اي او لا تاوله تاويلا تفصيليا بل تاويلا اجماليا وفوض
علم المعنى المراد بخصوصه من ذلك النص تفصيلا الى الله تعالى
ورم اي اقصد واعتقد مع تفويضك علم ذلك المعنى
اليه تعالى **تنزيها** له تعالى عما يوهمه ظاهر ذلك النص
من حيث دلالته كما هو داب السلف الصالحين والائمة
المجتهدين الذين كانوا لله قانتين ومنه خائفين وبحجته
على خلقه قائمين نفعنا الله بهم اجمعين في الدنيا والدين
وحشرنا في زمرتهم مع الفائزين الامنين اشارة للطريق
الاسلم نظهر مما قررناه اتفاق الفريقين على التنزيه

عن المعنى الظاهر للفظ غير ان السلف طريقتهم التاويل الاجمالي
فينزهونه سبحانه عما يوهمه ظاهر ذلك النص المحال
ويفوضون علم حقيقته على التفصيل اليه تعالى اعتمادا
على ان الوقف على قوله الا الله من قوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله والخلف طريقتهم التنزيه مع التعرض لتعيين محمل ذلك
النص تفصيلا اعتمادا على ان الوقف على قوله والراسخون
في العلم منهم من الاية المذكورة تنبيهات الاول
اعلم ان الحامل على التاويل اجمالا وتفصيلا هو ان المتشابه
لا يعارض المحكم فيحمل على ما يوافق المحكم الذي هو اصل الكتاب
الذي يرجع اليه متشابهه وايضا فالادلة النقلية
الظنية القابلة للتاويل لا تعارض القواطع العقلية
التي لا تقبل التاويل فترد النقلية الى ما يوافق العقلية
لان العقلية اصل للنقلية لتوقف النقلية على ما يتوقف
على العقل من معرفة وجود الباري سبحانه وكونه فاعلا
مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة فلو رجح النقلي بان
صدق لزم تكذيب العقلي الذي تصديقه اصل تصديق
النقلي وذلك يستلزم تكذيب النقلي الذي هو فرعه
فيؤدي تصديق النقلي الى تكذيبه وهو تناقض
الثاني فهم من النظم انه اولا تفريع الخلاف وان الطريق
الاول ارجح من الثاني لتقديمه اياه وهو اختيار عز الدين
ابن عبد السلام حيث قال في بعض فتاويه طريق التاويل
بشرطها اقرب الى الحق واليه ميل كلام امام الحرمين في
الارشاد وان صرح في الرسالة النظامية المتاخرة عنه
باختيار الطريق الثاني وتوسط ابو الفتح بن دقيق العيد فقال

ان كان

ان كان التاويل قريبا على ما يقتضيه لسان العرب لم ننكره وان
كان بعيدا توقفنا عنه وامنا بمعناه على الوجه الذي اريد
منه مع التنزيه عن ظاهره المحال ومثل الاول بقوله تعالى
يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله قال فنحمل الجنب على
حق الله او ما يجب له او قريب من هذا المعنى ولا نتوقف
فيه وكذلك كون القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن
نحمله على ان ارادات القلب واعتقاداته معرفة بقدرة
الله تعالى وما يوقعه في القلوب وسكت عن تمثيل الثاني
ويمكن تمثيله بقوله صلى الله عليه وسلم كان ربك في عمى
اذ تاويله بكونه كان غير معلوم للخلق فخلقهم ونصب
اياته الدالة عليه وارسل رسله الداعية اليه بعيد
وتوسط ابن الهمام في المسايرة توسطا اخص من هذا
التوسط وحاصل كلامه في الاستواء مثلا وجوب الايمان
بانه استوى على العرش مع نفي التشبيه واما كون المراد
انه استيلاؤه على العرش فامر جائز الارادة لكن لا دليل
على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا اي من انه استواء
لا كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة
والمحاذاة قال واذا خيف على العامة عدم فهم الاستوا
اذا لم يكن بمعنى الاستيلا الا بالاتصال ونحوه من لوازم
الجسمية وان لا ينفوه فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلا
فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة كقوله
قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق *
وقوله
* فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطاير
قال وعلى ما ذكرنا يحمل كل ما ورد مما ظاهره الجسمية

في الشاهد كالاصبع واليد يجب الايمان به فان اليد وكذا الاصبع
وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به سبحانه
هو اعلم به وقد تاولوا اليد والاصبع بالقدرة والقهر واليمين
في حديث الحجر الاسود يمين الله في الارض على التشريف والاكرام
لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن ان يراد
ولا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انه من المتشابهات
وحكم المتشابه انقطاع رجا معرفة المراد منه في هذه الدار
والا لكان قد علم انتهى يعني لغيره تعالى والغرض انه لا يعلمه
الا هو هذا خلف قال تلميذه كمال الدين بن ابي شريف
وملخص ذلك كله ان ابن دقيق العيد توسط باعتبار قرب
التاويل وبعده لغة وانه كلام شيخنا يقتضي التوسط في القرب
بين ان تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين ان لا تدعو
لذلك حاجة انتهى وعندي ان كلام ابن الهمام ميل الى
ما ذهب اليه الاشعري من ان هذه المتشابهات اشارة
الى صفات قائمة به تعالى هو اعلم بحقائقها واختار بقوله وقد
تاولوا الى بيان قوله وان خيف على العامة الخ وملخصه
التوفيق بين الاشعري وغيره وان القوم انما ياولون وكانوا
في انها صفات لله سبحانه اعلم بحقائقها عند الخوف على العامة
من عدم التاويل وذهاب افهامهم لزلالها الى الجسمية
وفي شرح رسالة المالكية للمحقق العارف بالله تعالى
سيدي احمد زروق ما نصه لا خلاف في وجوب التاويل
عند تعين شبهة لا ترتفع الا به ذكره الامام ابو حامد انتهى
وبالله التوفيق الثالث علم من اتفاق العلماء على
تاويل المتشابهات الموهمة للتجسيم بطلان شبهة مذهب
المجسمة والمشبهة النقلية ولهم شبهة عقلية ايضا

بيناهما

بيناهما فسادها بالاصل الرابع قال العز بن عبد السلام
معتقد الجهة لا يكفر وقيده النووي بكونه من العامة وابن
ابي جمرة بعسر فهمهم نفيها والله اعلم ولما قدمنا انه انتظم
من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان احدهما ينتج
قدم كلام الله تعالى وذلك انه صفة من صفات ذاته وكل ما هو
كذلك فهو قديم والاخر ينتج حدوثه وذلك انه مطلق هذا
المؤلف المنقول الينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا
يستلزم انه من جنس الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك
فهو حادث ومنعت المعتزلة صغرى القياس الاول والكرامية
كبراه والاشاعرة صغرى الثاني والحشوية كبراه ولا عبرة
بكلام الكرامية والحشوية وبقي النزاع بيننا وبين المعتز لة
وهو في الحقيقة راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فنحن لا نقول بقدم اللفظ الحادث وهم لا يقولون
بحدوث النفسي القديم اذ قد اتفقنا على امتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى ولما اراد التصريح بالرد عليهم ولم
يكتف باندراج الكلام تحت الحكم بقدم صفاته الذا تية
تقوية للحكم بقدمه ومبالغة فيه لتوهم الخلاف فيه
قال ونزه وجوبا ايها المكلف القرآن فعلان بمعنى
مفعول من قرات الشيء قرانا جمعته او من قرات الكتاب
قراءة وقرانا تلوته لانه مجموع ومتلو اي بالهمزة وتخفيف
الياء حرف تفسير على الصحيح وتاليها عطف بيان بالاجلى
على الاخفى وليس ثم عطف بيان بتوسط حرف الا هذا
ويوافق ما قبلها في التعريف والتنكير ومقابله قول
الكوفيين انه حرف عطف مشترك فعلى الثاني لا اشكال
وعلى الاول الصحيح كانه قال ونزه كلامه سبحانه

الازلي القديم ولم يقتصر على القران لانه مشترك بين المعنى النفسي
القديم وبين النظم المتلو الحادث فخشي ان يسبق الى فهم
القاصر تقدمه بالمعنى الثاني لكثرة اطلاقه عند الفقها والقرا
والاصوليين عليه كما ذهب اليه جهلة ورعاع من الناس
سموا الحشوية بالحنابلة جهلا او عنادا واما كلام الله فاطلاقه
على المعنى النفسي اكثر فيومن معه الايهام ثم ذكر متعلق نزه
بقوله عن الحدوث اي الوجود بعد العدم لما مر من الادلة الدالة
على امتناع قيام الحوادث به تعالى والتعبير بالحدوث مكان
الخلق لضرورة النظم او لما في ان العبارة المشهورة فيما بين
الفريقين ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسألة
بمسألة خلق القران وقوله واحذر من الله سبحانه ان لم تنزهه
عن الحدوث انتقامه منك وعقابه لك في الدارين او احدهما
تعريض به بضلالة المعتزلة القائلين بخلق القران متمسكين
بوجوه منها انه علم بالضرورة حتى للعوام والصبيان ان
القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر
الخلف ومنها ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من ان خواص
القران كالاعجاز والبلاغة والفصاحة وكونه عربيا الى غير ذلك
انما تصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابه
الوجيه انه لا نزاع في اطلاق لفظ القران وكلام الله تعالى بطريق
الاشتراك وهو الحق من الخلاف الآتي او المجاز المشهور شهرة الحقايق
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقرا
والاصوليين واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحدوث فان القران بهذا المعنى ذكر لقوله تعالى
ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث

وعربي

وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا والعربي هو اللفظ
لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه
وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفا في امتناع نزول
المعنى القديم القايم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه
وان كان عرضا لا يزول الا بمحله لكن قد ينزل بنزول
الجسم الحامل له والى هذا اشار بقوله فكل نص اي لفظ
ظاهر الدلالة على معناه كما هو احد اطلاقي النص كما مر ولام
للحدوث بمعنى على متعلقة بدلا والفه للاطلاق اي
وكل لفظ دال على حدوث القران مثل انا انزلناه في ليلة
القدر وانا نحن نزلنا الذكر ومثل كونه فصيحا وبليغا ومعجزا
وذا مقاطع ومبادي واجزا مترتبة محدثا ومتبعضا الى غير
ذلك ايها المكلف احمل على القران بمعنى اللفظ المنزل
على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد
بتلاوته المتحدي بابعاضه كما حده به اكثر ايمة الاصول والفقها
فان قلت القران علم شخص على الكتاب المخصوص
والتعاريف لا تدخل الاشخاص وانما تدخل ما فيه كثرة
لتضبطه من جهة كثرته قلت لا شك ان التعاريف
الحقيقية لا تدخل الاشخاص وانما عرفوه تعريفا لفظيا مع
تشخصه بما ذكر من اوصافه ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى
باسمه من كلام الله تعالى فيخرج عن التسمية بالقران
بقيد الانزال على محمد الاحاديث غير القدسية والتوراة
والانجيل والزبور وبقية الصحف وبقيد الاعجاز اي
اظهار صدق النبي في دعواه الرسالة مجازا عن اظهار عجز
المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث
الصحيحين انا عند ظن عبدي بي والاقتصار على الاعجاز

وان انزل القران لغيره ايضا لانه المحتاج اليه في التمييز وصدق
السورة باقصرها كالكوثر صحيح اذ هو اقل ما وقع به الاعجاز
ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها وفائدة
التصريح به دفع توهم ان الاعجاز لم يقع الا بجميعه او بما له
بال من الاجزا ويفيد التقييد بالتلاوة يزيدون على
سبيل الدوام والاستمرار ما نسخت تلاوته مثل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وللبحث تتمة بالامثلة
ويتعلق القرائية ولا شك ان هذا اللفظ الحادث غير
المعنى الازلي القديم القايم بذاته لانه اللفظ الذى قد دل
على ذلك المعنى بالاتفاق ولا شك في حدوث اللفظ
الدال عليه وامتناع قيامه بذاته تعالى فهو من استعمال
المشترك في بعض ما وضع له بقرينة معينة هي استحالة
اجرا تلك الاوصاف على المعنى القديم اما استعمال اللفظ
في مجازه لذلك على الخلاف المشار اليه وبالجملة فالمشهور
في كلام القوم والاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى
على هذا النظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على
كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى
لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا
اخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح
محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه
لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع
ثم امين الاية او لسان النبي صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب
هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف

المخصوص

المخصوص القايم باول لسان اخترعه الله فيه حتى
ان ما يقراه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والا صح
انه اسم له لا من حيث تعين المحل بل من حيث خصوص
التاليف الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين لانا نقطع
بان ما يقراه كل واحد منا هو القران المنزل على
محمد صلى الله عليه وسلم فيكون واحدا بالنوع وهكذا
الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مولفه وعلى التقديرين
فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد
يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من
ابعاضه قال في شرح المقاصد وبالجملة فما يقال
ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله
سبحانه فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية
عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال
ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حال
في مصحف او لوح او اذن فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو صفته الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان
او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي ونقل
الكمال الشريفي عن شرح المقاصد منع السلف من اطلاق
قول القران بهذا المعنى مخلوق انتهى يعني الا في مقام
بيان او تعليم او ضرورة واما اذا كان مقيدا مثل كلامي
بالقران مخلوق او نطقي او ما اشبه ذلك فذهب البخاري
وعبد الله بن سعيد بن كلاب الى جوازه وهو مذهب
اكثر المتاخرين وذهب احمد بن حنبل ومحمد الذهلي

وله فيه حكاية مع البخاري الى الامتناع من ذلك مطلقا كان
اللفظ مطلقا ومقيدا واما الامام مالك فلم يسمع منه
في ذلك شي وقال ابو حنيفة وابو يوسف من قال القران
مخلوق فقد كفر والصحيح ما ذهب اليه البخاري لان
العلة الايهام وهو منتفي مع التقييد وكلام احمد رحمه الله
محمول على سد الذرايع ولما خطي مراده على فرقة حدثت
بعد وفاته كما قاله ابن ناجي في شرح رسالة المالكية
قالوا انما امتنع من ذلك لانه يقول بقدم الحروف فاعتقدوا
ذلك ونسبوه اليه وتسموا بالحنابلة ظلما وتعديا وحاشاه
ووجوه اصحابه من اعتقاد ذلك خاتمة الاولى
اذا حملت تلك الخواص على المولف المخصوص من غير اعتبار
نفي المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا
اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام
بكونه كليم الله تعالى فيه اوجه احدها وهو اختيار
حجة الاسلام الغزالي وطريق الاشعري انه سمع كلام الله
الازلي بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته في الاخرة بلا كم
وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت
والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه
بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها
انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعاد وعلى
ما هو شان سماعنا وحاصله انه عليه السلام اكرمه
ربه وافهمه كلامه بصوت تولى خلقه من غير كسب لاحد
من

من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدي والاسفرايني
قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت
الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال كما كان
المعنى افهام بالنفس معلوم بواسطة سماع الصوت
كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي فلنا تأمل التانية
معنى كونه متكلما سبحانه على طريق اهل الاعتزال
النافين للكلام القديم المنزهين له تعالى عن قيام
الحوادث بذاته كما قلنا به نحن ايضا انه اوجد
الاصوات والحروف في محالها او اوجد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف منهم ويرده
ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها ولا يصح
لغة ان يوصف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة
له وهو ممتنع اجماعا وفيه بحث بسطه سعد الدين الغرايد
وحواشي شرح العقايد الثالثة اكمل الموجودات
ما كان له الوجودات الاربعة ولذا جا القران مشتملا
عليها وهي الوجود في الاعيان وهو وجود حقيقي باتفاق
والوجود في الاذهان وهو وجود حقيقي عند الحكما
مجازي عندنا والوجود في العبارة والوجود في الكتابة
وهما مجازيان باتفاق فالكتابة تدل على العبارة وهي
على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف
القران بما هو من لوازم القديم مثل قولنا القران
غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج القايمة
بذات الله تعالى وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة

كما في قولنا قرأت نصف القرآن او الجملة كما في قولنا حفظت
القرآن اما الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس
القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون
المعنى القديم عرفه ايمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم من حيث دلالته على
المعنى لا لمجرد المعنى كما سبق الرابعة اختلف العلما فمنهم
من جعل كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم
المولف الحادث ومنهم من جعله مشتركا بينهما لا ينصرف
لاحدهما بخصوصه الا بقرينة او غلبة استعمال ويرد
الاول انه لو كان مجازا في اللفظ لصح نفيه عنه فيقال
ليس النظم المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز
المنفصل الى السور والايات كلام الله تعالى عملا بالقاعدة
المشهورة ان المجاز يصح نفيه كقولك للرجل البليد ليس
بحمار نفيا لقول من قال انه حمار تجوزا والاجماع على
خلافه وان من نفى القرآنية عن حرف واحد مجمع عليه
كفر بلا خلاف وايضا قد اجمعوا على ان القرآن متحدى
به ولا معنى لمعارضة الصفة القديمة فيحمل على اللفظ
فالحق كما قاله السعد وغيره من المحققين هو الثاني وانه
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة له تعالى وبين اللفظ الحادث المولف من السور
والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى تولى
تاليفه بذاته ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي
اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما
وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه
موضوع للنظم المولف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات

اسم

اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه
لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى كما قدمناه فلا
نزاع لهم في الوضع والتسمية الخامسة ذكرنا مذاهب
المخالفين من فرق المعتزلة بالاصل ومن جملتهم محمد بن
شجاع البلخي فانه قال ان كلام الله تعالى محدث وليس
بمخلوق قال لان قولنا انه مخلوق يوهم انه كذب تعالى
الله عن ذلك وهو ممن هرب من القطر ووقف تحت الميزاب
اذ الحدوث ايضا يوهم الوجود بعد العدم مع تبادر
المعنى النفسي لا اللفظي وللرد عليه عبر الناظم بالحدوث
دون الخلق كما هو العبارة المشهورة السادسة اعترض
على الناظم بانه ليس كل دال على الحدوث يمكن حمله على
اللفظ الدال على المعنى الازلي نحو يا ليتنا نرد ولا نكذب
بايات ربنا ونحو تبت يدا ابي لهب واذا جاءك المنافقون
الى غير ذلك قلت المراد بدلالته على الحدوث انه يدل
على اتصاف ما اطلق عليه انه كلام الله تعالى بما هو من
صفات الالفاظ الحادثة وعوارضها لا مطلق الدلالة
على الحدوث واما هذه المذكورات وما اشبهها فهي دالة
على حدوث تعلقات تلك الصفة وتعددها كما مر في مباحث
الوحدة لا على حدوث الصفة ولا على حدوث اللفظ ولا فرق
في حدوث تعلقات تلك الصفة لما مر من انها تتعلق
كتعلق العلم والله اعلم السابعة لا تفاضل في القرآن
بين سوره ولا اياته من حيث انه كلام الله كما ذهب اليه
الاشعري والباقلاني وما ورد في الاحاديث من الافضلية
فمعناها كثرة الاجر والثواب او زيادة النفع والافضلية
بحال العباد الثامنة الصواب ان التوراة والانجيل غير

لفظهما ومعناهما وقيل معناهما فقط وعلى الاول هل يحرم النظر
فيهما او يكره قولان الاصح الثاني ولو كان صحيح المعنى لانه من رؤية
المنكر ولو احتمالا والله اعلم وفي الاصل فوائد نفيسة لا باس
على ارباب الفهم بمراجعتها ولما انهى الكلام على ما اراده
المتنزل له من الواجب لله سبحانه شرع في بيان جزئيات
ما يستحيل عليه تعالى غير انه اراده لما لم تمكن الاحاطة بها
تفصيلا ذكرها بترجمة اجمالي فقال ويستحيل عقلا بمعنى ان
العقل اذا خلي ونفسه انتفى في حكمه ضد لغة بمعنى منافي
ذي الصفات السابقة نفسية كانت او سلبية معاني كانت
او معنوية فيشمل جميع منافياتها ومخالفاتها اضدادا كانت
او نقائض فان قلت كما استحال عليه تعالى اضدادها
استحال عليه تعالى امثالها والا لزم اجتماع المثلين وتعدد
الصفة الواحدة فما الحكمة في عدم التعرض له هنا قلت
قلت لما تقدم في الصفات القائمة بذاته تعالى وجوب
الوحدة لها لم يحتج هنا للتنبيه على استحالة ذلك لا يقال
فقد تقدم وجوب قدم الصفات وقد تقرر ان كل ما ثبت
قدمه استحال عدمه كان بضد او لا ومع ذلك تعرض
لنفي الضد فحكم باستحالته لانا نقول لما كان الاعم
لا اشعار له بالاخص من جهة خصوصه تنزل لخصوص
عدمها بالضد على ان دلالات الالتزام كما تقدم في
مبحث السلوب غير مكتفى بها عند الباحثين عن العقائد
لخطرها ولذا تعرضوا لقيامه تعالى بنفسه مع تعرضهم لمخالفته
للحوادث وللبقاء مع تعرضهم للقدم وهلم جرا في جهة متعلق
بيستحيل والظاهر ان الاضافة حقيقية وان المراد بالحق
ما يجب لله سبحانه وتعالى وفي بمعنى على ويحتمل انه في جهة حال

منزه

منزه في الصفات وذلك لان ضد بمعنى مضاد اي حال كون
تلك الصفات في عداد ما يجب له ويحتمل ان ضميره لله سبحانه
والاضافة بيانية وفي بمعنى على فتأملها ولا اصطلكم في جدوى ع
التخيل والمعنى ان جميع اضداد جميع الصفات المتقدمة
مستحيلة على الحق الذي هو الله تعالى كالعدم والحدوث
وطرو العدم وهو الفنا والمماثلة للحوادث بان يكون جرما
تاخذ ذاته سبحانه قدرا من الفراغ المحقق او المتوهم
او يكون عرضا يقوم بالجرم او يكون في جهة للجرم او له هو جهة
او يتقيد بمكان او زمان او تتصف ذاته المقدسة بالحوادث
او يتصف بالصغر او الكبر او يتصف بالاغراض في الافعال
او الاحكام وان لا يكون تعالى قائما بذاته بان يكون صفة
تقوم بمحل او يحتاج الى مخصص وان لا يكون واحدا بان يكون ن
مركبا في ذاته او يكون له مماثل في ذاته او صفاته او يكون معه
في الوجود موثر في فعل من الافعال او ان يكون عاجزا
اذ العجز او التعليل او الطبع والجهل وما في معناه بمعلوم تا
والموت والصمم والعمي والبكم ولا يخفى وجود الاته اخل في
هذه الاضداد على ما تجدوه الا انهم لعظم الخطر في هذا العلم
لا يكتفون فيه بعام عن خاص ولا بملزوم عن لازم خشية
انضاد ذلك للجهل بكثير من احكامه لخفا اللوازم وتعسر
ادخال الجزئيات تحت كلياتها كما مرت الاشارة اليه انفا
تنبيه انواع التنافي على طريق الحكما اربعة تنافي النقيضين
وتنافي الضدين وتنافي المتضايفين وتنافي العدم والملكة
فالنقيضان عندهم ثبوت امر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها والضدان
عندهم معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف

عقلية احدهما على عقلية الاخر كالبياض والسواد وارادوا
بغاية الخلاف امتناع صحة الاجتماع بوجه وبذلك
احترز عن الخلافين كالبياض مع الحركة فانهما وان كانا
امرين وجوديين مختلفين في الحقيقة ليس بينهما
غاية الخلاف اذ يمكن اجتماعهما في محل واحد بان يكون
متحركا ابيض والمتضايفان الامران الوجوديان اللذان
بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية احدهما على عقلية
الاخر كالابوة والبنوة مثلا وارادوا بالوجود في المتضايفين
ان يكون كل منهما ليس معناه عدم كذا لا ان يكون موجودا
خارجيا اذ من المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة امران
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن النفس والعدم
والملكة ثبوت امر ونفيه عما من شانه ان يتصف به
كالبصر والعمى فالبصر وجودي وهو الملكة والعمى نفيه
عما من شانه ان يتصف به ولهذا لا يقال في الحائط
اعمى لانه ليس من شانه ان يتصف بالبصر عادة ولهذا
القيد فارق هذا النوع النقيضين فان كلا من النوعين
وان كان هو ثبوت امر ونفيه لكن النفي في تقابل العدم
والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شانه ان يتصف بها بخلاف
تقابل النقيضين واما انواع التقابل عند اهل الاصول
فليست الا اثنين تنافي النقيضين وتنافي الضدين
ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين
داخلين في الضدين ولهذا تسمعهم يقولون المعلومات
منحصرة في اربعة اقسام المثلين والضدين والخلافين
والنقيضين لان المعلومين ان امكن اجتماعهما فهما
الخلافان وان لم يمكن اجتماعهما فان لم يمكن مع ذلك

ارتفاعهما

ارتفاعهما فهما النقيضان وان امكن مع ذلك ارتفاعهما
فاما ان يختلفا في الحقيقة او لا فالاول الضدان والثاني
المثلان فخرج من هذا ان القسم الاول من هذه الاقسام
الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقيام
والثاني النقيضان وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود
زيد وعدمه والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان
كالحركة والسكون فانهما لا يجتمعان وقد يرتفعان بعدم
محلهما الذي هو الجرم والرابع المثلان لا يجتمعان وقد
يرتفعان كالبياضين واحتج اصحابنا على ان المثلين
لا يجتمعان بان المحل لو قبل المثلين للزم ان يقبل الضدين
فان القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله او ضده فلو
قبل المثلين لجاز وجود احدهما في المحل مع انتفا الاخر
فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال وهذا ما وعدناك
به فيما سلف ثم مثل لبعض جزئيات تلك الاضداد
بقوله **كالكون** اي كاستحالة حلوله سبحانه **في** شي
من جنس **الجهات** الست وهي الفوق والتحت واليمين
والشمال والوراء والامام لان الجهات ان اريد بها منتهى
الاشارة الحسية والحركة المستقيمة كما هو راي الحكما فهي
نهاية البعد الذي هو المكان فلا يكون الا جسما او جسمانيا
ومعنى كون الجسم في جهة على هذا انه متمكن في مكان
يقرب من تلك الجهة وان اريد بها المكان الذي يقرب
من منتهى الاشارة الحسية تسمية له باسمها لمجاورته اياها
كما يقال فوق الارض وتحتها فهي عند المتكلمين نفس
المكان باعتبار اضافته الى ما له ومعنى كون الجسم في جهة
على هذا بين وبالجملة فالجهات عليه تعالى مستحيلة

مطلقا لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة
باعتبار عروض الاضافة الى شي وقد مر بيان استحالة
الامكنة والاحياز والجهات عليه تعالى والنكتة في التمثيل
بما ذكره الرد على المشبهة والمجسمة حيث قالوا بجواز الجهة
عليه تعالى وان اختلفوا في كيفية كونه فيها فذهب بعضهم
الى ان كونه فيها ككون الاجسام وبعضهم الى امتناع
مماثلة الاجسام في ذلك محتجين بنحو وانا فوقهم قاهرون
يخافون ربهم من فوقهم تعرج الملائكة والروح اليه اليه
يصعد الكلم الطيب وبآيات الكتب السماوية والاحاديث
النبوية مصرحة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من
غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك او بيان استحالته
مع ان المقام مقام التصريح بنفيها بل مقام التاكيد
والتكرير كما كررت الدلالة على وجود الباري تعالى ووحدته
وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد وبان
العقلاء مع اختلاف اراءهم واديانهم يتوجهون الى جهة
العلو عند الدعا برفع الايدي الى السما والجواب
عن ذلك ان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة
فكان الانسب في خطاباتهم والاليق بدعوتهم الى الحق
الدلالة على عظمة الباري سبحانه بالالفاظ التي يتعارفونها
مع ان البلغا منهم يعلمون انها استعارات لاسيما المتنبه
على التنزيه عن ظواهرها بنحو قوله تعالى ليس كمثله شي
وهو السميع البصير واما رفع الايدي الى السما فلكونها
موضع نزول الخيرات وهبوط الوحي وانزال الغيث
او هو تعبد كوضع الجبهة على الارض للسجود واستقبال
الكعبة للصلاة فالسما قبلة الدعا واستقبالها بالايدي

كما

كما ان الكعبة قبلة الصلاة واستقبالها بالوجه والصدر
قال الكمال الشريف ومما يرد به على من اثبت جهة
الفوقية له تعالى انه لا تمدح فيها فان الحارث فوق السلطان
من حيث الصورة مع كده ونصبه ومزيد ارقه وتعبه
والسلطان وان كان تحته من تلك الحيثية الا انه فوقه من
حيث القهر والغلبة والعزة والتحكم على ما لا يذهب على البديهة
انتهى تتمة اذا عسر على العامة فهم انتفا الجهة عنه تعالى
فاختار البغوي وابن عبد السلام عدم تكفيرهم وتاثيمهم
باثباتها والله اعلم وفي الاصل كلام نفيس يتعلق بالجهة
فلما فرغ من الاشارة الى ما يستحيل عليه تعالى شرع في
الكلام على ما يجوز عليه سبحانه وهو تمام اقسام الحكم
العقلي الثلاثة كما مر فقال وجائز عقلا في حقه سبحانه
وفيه تنظير ما مر في نظيره انفا ما اي فعل كل شي امكنا
عقلا وتركه ايجادا للمعدوم ومر واعداما للموجود فحذف
حرف العطف للضرورة والظاهر ان ما استد آخره جائز ولا
يجوز عكسه الا على راي الاخفش الذي لا يشترط الاعتماد
والالف في امكنا اطلاق وايجادا واعداما تمييز لنسبة
محول عن الفاعل والمعنى ان الله سبحانه وتعالى يجب ان يعتقد
انه يجوز عليه فعل كل ما امكن ايجاده واعدامه وتركه
كافراد العالم وسائر احوالها من العرش الى الفرش فان
صارت بعد ما تعلقت القدرة والعلم والارادة بوجودها
واجبة تنبيه يتعلق بالنظم مناقشتان احداهما
لفظية وهي ان الممكن ما استوى طرفا وجوده وعدمه
بان لا يكون الوجود اولى به من العدم ولا العكس من حيث
ذاته وهذا هو الجائز العقلي فيصير التقدير وجائز عليه تعالى

عقلا الجايز عقلا وهو لغو من القول ومما قررناه يعلم دفعها
فان قيل تقدير الفعل لابد فيه اللغوية اذ لابد من كونه
في نفسه جايزا فيعود الاشكال قلنا يكفي التغاير العنوي
على ان الايمة في مثل هذا يكتفون بظهور المعنى المراد
ويغضون عما يجر الى الفساد والثانية معنوية وهي ان
الصفات الذاتية ان قيل بانها واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب
لذاته وهو بمعنى كونه منافيا للتوحيد خلاف ما اشتهر
من انه هو الله تعالى وحده وان قيل بانها ممكنة لزم بطلان
القاعدة القايلة كل ممكن فهو حادث بمعنى مخرج من العدم
الى الوجود لما مر من انها قديمة على ان القديم لا يكون معلولا
بنا على المختار البته وقد ثبت انه تعالى مختار في جميع
افعاله سبحانه قال السعد ولا تخلص الا بالتزام امكانها
واسنادها اليه بطريق الايجاب وتخصيص تلك القواعد
وحينئذ يبطل ما اقتضاه عموم النظم من ان كل ممكن
فهو جايز عليه تعالى اذ الصفات على هذا ممكنة ومستندة
اليه بطريق الايجاب وعن هذا اجوبة بالاصل اقربها
الجري على قول جمع ان الصفات واجبة الوجود لذاتها
وان كان مشكلا ثم مثل لبعض جزئيات الممكن الجايز
عليه تعالى فعله وتركه بقوله كرزقه بفتح الرا مصدر
رزقه الله اذا ساق اليه ما ينتفع به مضاف الى فاعله
وحذف مفعوله او عكسه بنا على اضافته الى مفعوله
الاول ومفعوله الثاني الغنا بكسر الغين المعجمة والقصر
بمعنى الثروة واليسار وكثرة العرض والمال لقوم وان
كفروا وصرفه عن اخرين وان اطاعوا قال الشاعر
عجبت من الرزقة المسي الهه ۞ والترك بعض الصالحين فقيرا

تنبيه

تنبيه مذهب الجمهور واختاره ابن حجر العسقلاني والسيوطي
ان الغني الشاكر مخصوص لا يبقي مما يدخل عليه من ماله
الحلال الا ما يحتاج اليه او ما يرصده لاحوج او نحوه افضل
من الفقير الصابر ومحل الخلاف فيمن اذا افتقر قام بجميع
وظايف الفقر كالرضى والصبر والقناعة وان استغنى
قام بجميع وظايف الغنى من البذل والاحسان وشكر الملك
الديان وقد ذكرنا ما يتعلق بتفضيل الغني الشاكر والفقير
الصابر بالاصل فليراجعه من اراده واذا علمت ان الذات
العلية هي المستقلة باختراع جميع الممكنات بالقدرة
الازلية طبق ما تعلق به علمه تعالى وارادته فالواجب
عليك ان تعتقد ان الله سبحانه خالق بمعنى انه هو
وحده مخرج ولعبده من العدم الى الوجود واللام فيه
داخلة على المفعول للتقوية مثل فعال لما يريد والمراد
بالعبد هنا كل حيوان يصدر عنه الفعل عاقلا كان
او غيره فان قلت وقع في كلام البعض تفسيره بالمكلف
قلت حمله على هذا انه راى بعض الادلة الاتية لا يجري
في غير فعله والصواب التعميم كما نبه عليه الكمال الشريفي
وغيره وخالق ايضا بالمعنى السابق ما تحتمل المصدرية
والموصولية الاسمية والموصوفية ب عمل فعل فاعله
ضمير العبد صلة على الاولين وصفة على الثالث وحذف
العايد على الاخيرين لانه فضلة وناصبه فعل منصرف
ولم يبرز الفاعل جريا على مذهب الكوفيين حيث امن
اللبس والمعنى انه يجب على كل مكلف ان يعتقد ان الله
تعالى هو المنفرد بخلق الله العبد وعمله اي معموله

او والشي الذي عمله او وشي عمله والحاصل ان الناس بعد اتفاقهم
على الحكم الاول وعلى ان افعال العباد الاضطرارية مخلوقة لله تعالى
اختلفوا في افعالهم الاختيارية هل هي من جملة خلق الله تعالى
واختراعه ام لا مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم
والقاعد والآكل والشارب ونحو ذلك هو العبد وان كان
الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام
به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان
البياض خلقه تعالى وايجاده قال السعد ولا يخفى خفا
هذا المعنى على عوام القدرية وجهلتهم حتى شنعوا على
اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم
وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق ولهذا
يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال
الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته
ومخلوقا له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف ان فعل
العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة
بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان
تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق
قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة
او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد
وفي الاصل الفرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة
اذ لا نزاع لهم ايضا في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى
وسياتي رد هذه المذاهب ما عدا مذهب اهل السنة بقوله
ولكن لا يؤثر ان شا الله تعالى وقال امام الحرمين في الارشاد
اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق
هو الله تعالى وان لا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت

بقدرة

بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به
وبين ما لا تتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها
فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة
لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم
من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون
لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية
العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق
الا الله وتجرا المتاخرون منهم فسموا العبد خالقا على
الحقيقة تنبيه المعتزلة مع قولهم بان افعال العباد واقعة
بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فذهب ابو الحسين
البصري من المتاخرين واتباعه الى ان هذا الحكم ضروري
مركوز في طباع العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم
وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال
فانه ربما يكون الحكم ضروريا ويكون الحكم بضروريته
استدلاليا وذهب المتقدمون منهم الى ان العلم بكون العبد
موجدا لافعاله نظري وعرض الناظم الرد على مذهب
المعتزلة بقسميه وادلة الجميع ستاتي موفق عطف على
خالق بحرف عطف محذوف للضرورة اي ومما يجب اعتقاده
ان الله تعالى وحده موفق لمن اراد سبحانه ان يصل
الى مطلوبه المحمود شرعا من الفوز بجواره ونيل كرامته ومحل
مورده واللام لمن تقوية والتوفيق لغة التاليف بين الشيئين
وشرعا خلق الله القدرة على الطاعة والداعية اليها في العبد
وقال امام الحرمين التوفيق خلق قدرة الطاعة قيل ويرد
انه يصدق على الكافر المخبر عنه في الازل بعدم الطاعة اذ لا داعية له

وجوابه انه مبني على ان القدرة ليست سلامة الاسباب
والالات كما بني عليه المعترض وصاحب التعريف الاول
بل هي عنده هنا العرض المقارن للفعل فلا تتحقق قدرة
الطاعة الا بها ولا طاعة للكافر واما اللطف فقال السعد
انه التوفيق كما قال ان العصمة هي التوفيق بعينه فان
عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا
وعزاه لامام الحرمين ونقل عنه ايضا ان المومن لا يعصي
اذ لا قدرة له على المعصية كما ان المخذول لا يطيع اذ لا قدرة له
على الطاعة وفي جمع الجوامع ان اللطف ما يقع عنده صلاح
العبد آخرة وفسره المحقق المحلي بان يقع منه الطاعة
دون المعصية وبه تظهر موافقته للمنقول عن الامام
وترادف التوفيق والعصمة واللطف فلا تكن من الغافلين
فتامل ما في الاصل تفهم ومما يجب اعتقاده ان الله سبحانه
خاذل بالذال المعجمة من الخذلان وهو لغة ترك
النصرة والاعانة واصطلاحا خلق القدرة على المعصية
والداعية لها في العبد او خلق القدرة على المعصية باسقاط
قيد الداعية الذي زاده الاول لاخراج المحققين اسقطنا
عنه باطلاق القدرة هنا بمعنى العرض المقارن للفعل
لا بمعنى سلامة الاسباب والالات الذي بنى الاول
زيادته عليه وقوله لمن اراد الله بعده عن دار كرامته
ومحل رضاه ورحمته لغو تعلق بخاذل ولامه للتقوية
تنبيه للاختصار استغنى بنسبة خلق التوفيق
اليه تعالى عن نسبة خلق الاهتدا وبنسبة خلق الخذلان
اليه تعالى عن نسبة خلق الضلال وقد بسطنا القول

في

في الجميع بالاصل ومما يجب ايضا اعتقاده ان الله منجز وموف
لمن اي للشخص الذي او لكل شخص اراد الله تعالى به خيرا
موعده اياه ومفعول منجز وعده الذي سبقت به في الازل
ارادته وبرزت به كلمته يعني ان الوعد لا يتخلف عن
الارادة اذ لو تخلف اعطا الموعود به لزم الكذب والسفه
والخلف والتبديل في القول وقد قال تعالى قوله الحق
وقال تعالى انك لا تخلف الميعاد وقال تعالى ما يبدل
القول لدي بخلاف الايعاد والوعيد فانه يجوز على
الله ان لا يفي به من اوعده اياه وحاصل كلامه الاشارة
الى ما ذهبت اليه الاشاعرة رحمهم الله تعالى من ان
الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفي
به لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزهه تعالى عنه
مع قيام القواطع كما مر على انه يفي بالوعد البتة وان
العقاب اوعد به العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف
في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يتمدح به على
ما يشير اليه قول الشاعر

واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

واعترض بانه يلزم عليه مفاسد كثيرة منها الكذب
وقد قام الاجماع على تنزيه خبره تعالى عنه ومنها
تبديل القول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي
ومنها انه لا يتوجه الرد على الفلسفي في نفيه المعاد وحشر
الاجساد ومنها تجويز عدم خلود الكفار في النار وقد
قامت القواطع على خلودهم الى غير ذلك من المفاسد واجاب
بعضهم بان مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق

بكرمه ان يبني اخباره به على المشية وان لم يصرح بها
بخلاف الوعيد فان اللايق بكرمه ان يبني اخباره به
على الجزم وعدم التعليق فلا يلزم الكذب ولا التبديل
فاذا قال الكريم مثلا لاعذبن زيدا مثلا فنيته ومراده
ان لم اعف عنه او ان لم اسامحه وهذا القيد مستقرى
من عادة العرب في ايعاداتها كما اشار اليه الشاعر فيما مر
وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك كما اخرجه
البيهقي عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وعده
الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده على عمل عقابا
فهو بالخيار ان شا عذبه وان شا غفر له واعتمد هذا
الجواب ابن الصلاح وغيره وما اجاب مولانا مصلح
الدين الرومي بان الذي يختلج بالبال ان الوعيد ليس
باخبار عن وقوع الموعود به في المستقبل بل انشاء عزم
على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شي منهما
بقي الامر في النقص وقد عرفت حصوله في اخلاف الوعد
دون اخلاف الوعيد واما قوله تعالى ما يبدل القول
لدي فلعل المراد به هو القول البات كقوله تعالى لاملان
جهنم من الجنة والناس اجمعين انتهى وفيه نظر لان انشا
العزم مع جواز تخلف المعزوم عليه انما يتجه في المخلوق
الحادث دون الواجب القديم اذ لا معنى للعزم منه الا
الارادة ولا شك ان الارادة لا يمكن ان يتخلف عنها المراد
والا لزم العجز والنقص تعالى عنه بل لم يقم على قبح الكذب
في خبره دليل سوى انهم اجمعوا عليه بخلاف العجز والله اعلم واجاب
احمد الجندي بقوله ان تخلف الوعيد انما هو لانتفا سببه المرتبة عليه

وانتفا

وانتفا السبب يوجب انتفا المسبب مثلا ومن يقتل مومنا
متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها الخ معناه ان هذا الجزا سببه
القتل ما دام القتل جريمة ومن الجايز غفرانه بالتوبة عملا
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشا وان الله يغفر الذنوب جميعا وحينئذ فلا جريمة
فلا جزا انتهى ومآله الى الجواب الاول وان اختلف الطريق
وليس شي منها يصلح لحسم الجميع بل لمنع الكذب والاخلاف
فلما قوي الاعتراض عند الماتريدية ذهبوا الى امتناع تخلف
الوعيد كامتناع تخلف الوعد وحملوا الايات الواردة بعموم
الوعيد مخصوصة بالمومن المغفور له على ما ياتي بيانه ان شا
الله تعالى واعترض عليهم باشتراط مقارنة المخصص للعام
ولا مقارنة في تلك الايات واجيب بان جهل التاريخ
نزلها منزلة المقارنة وبان كثيرا من الايمة على عدم اشتراط
المقارنة وبان المراد ان ايات الوعد دالة على ان ذلك العام
اريد به الخصوص لا مخصصة له بنا على الفرق بين العام
المخصوص والعام الذي اريد منه الخصوص واعترض
بانا وان سلمنا كل هذا لكنه يقتضي ان لا تكون دلالة العام
قطعية لاحتمال قيام المخصص بعد ذلك ويشكل ايضا
بالخبر العام الصادق فانه يجب التصديق بعمومه فاذا
وجد المخصص بعد ذلك لزم عدم المطابقة المجزوم بها
قبله بخلاف عموم الانشا لجواز النسخ فيه وحينئذ يظهر
مذهب الاشاعرة كما لخصه بعض الافاضل فيما علقه على
شرح الهداية خوف بالرفع عطف على خالق اي ومما يجب
اعتقاده ان يكون خوف الشخص العبد وهو عند الاشاعرة
من علم الله سبحانه موته على الاسلام وان تقدم منه كفر

اي ظفره بحسن الخاتمة وموته على ما علم الله منه من الايمان والاسلام
عند الموافاة بما كتبه له عنده سبحانه في الازل على ما ذهب
اليه الاشاعرة ضرورة تعلق العلم الازلي القديم به كذلك اذ الازل
عبارة اما عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي ولا يصاحبه بتعليق الفرايد كذا الشقي
مبتدأ وخبر اي وصاحب اعتقاده ان خيبة الشقي وموته على الكفر
بتعلق العلم الازلي القديم به كذلك اي ثابت في الازل اذ هو من علم
الله سبحانه موته كافرا وان تقدم منه ايمان لاحباط الكفر اياه
ورد اصله ان السعادة وهي الموت على الايمان والشقاوة وهي الموت
على الكفر ازليتان بالمعنى المشار اليه ويترتب على السعادة
الخلود في الجنة وتوابعه وعلى الشقاوة الخلود في النار وتوابعه
قال تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين
فيها ... واما الذين شقوا ففي النار خالدين فيها ثم هي للترتيب
في الاخبار اي ثم بعد اخباري لك بان السعيد من كتبه الله في
الازل كذلك وبان الشقي من كتبه الله في الازل كذلك كما هو المراد
من بطن امه الوارد به الحديث اخبرك بان ذلك المكتوب في الازل
لم ينتقل عما هو عليه اذ الانتقال والتغير والتبدل على القديم
الازلي محال والا لزم انقلاب العلم جهلا تعالى الله عن ذلك فالعلم
هو المراد من ام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب اي اصله الذي لا محو فيه ولا تغيير بخلاف اللوح المحفوظ
وصحف الملائكة على ما صرح به في الثاني جمع جم بل حكى عليه بعضهم
الاتفاق وفي الاول المحققان المحلي والسيد ولفظ الثاني كلما علمه
الله في الازل واراده فكاين لا محالة لا يتغير ولا يتبدل بخلاف ما في
اللوح المحفوظ فانه قد يتغير قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب اي اصله الذي لا يتغير منه شيء زاد الاول كما قاله

ابن عباس

ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي فرغ ربك من العباد فريق
في الجنة وفريق في السعير والاحاديث كما بيناه بالاصل شاهدة
بما قاله الاشاعرة منها حديث الصحيحين ان احدكم ليعمل
الحديث وذهب الماتريدية الى ان السعيد هو المسلم والشقي
هو الكافر وعليه فيتحولان السعيد قد يشقى بان يرتد
بعد الايمان وان الشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر
وان السعادة والشقاوة غير ازليتين بل تتغيران وتتبدلان لان
واما الاسعاد والاشقاء فلا يتصور عندهم فيهما تغير
ولا تبدل لانهما صفتا تكوين قديمتان قائمتان
بذاته تعالى عندهم والتغير على القديم محال ويتغيران ن
ويتبدلان عندنا لانهما من الصفات الفعلية وقد تقرر
حدوثها كما يراه ابو ... له سبحانه تنبيهان الاول
الخلف لفظي لان الاشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير
المعصوم ولا اسلام الكافر الغير المختوم عليه بالشقاوة
كما ان الماتريدي لا يجوز على من علم الله موته على الاسلام
الارتداد ... ولا على من علم الله موته على الكفر
اسلامه عند الموافاة الثاني من فروع هذه المسئلة
مسئلة الاستثناء في الايمان فعند الاشاعرة يصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن
السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى

وأما ما كان طول عمره على الطاعة والامتثال على ما أشير
إليه بقوله تعالى في إبليس وكان من الكافرين وعند الماتريدية
لا يصح لأن الإسلام حاصل الآن محقق لا نزاع فيه ولا معنى
لتعليقه بالمشيئة والحق كما قاله السعد وغيره من المحققين
أن الخلاف لفظي لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول
المعنى المحصل لذلك فهو حاصل في الحال وإن أريد بذلك
ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى
ولا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول كالماتريدي
أراد الأول ومن فوض الأمر إلى الله كالأشعري أراد الثاني
وهو مأخوذ من قول الحسن البصري وقد سأله رجل
أتقول أنا مؤمن إن شاء الله أن أردت بالإيمان ما جل
ذكره وتحقق معه ما لكم فأنا مؤمن حقا وإن
أردت ما يحكم لي به من النجاة من النار ودخول الجنة
فأنا مؤمن إن شاء الله وتقدمت المسألة بأبسط من هذا
في مبحث الإيمان وبالله المستعان الثالث الكلام
في ولي الله وعدو الله كالكلام في السعيد والشقي سوا
بسوا على ما يفهم من شرح المقاصد والله أعلم ولما قدم
أن الله سبحانه مستقل بخلق الأعمال واصحابها وكان
ذلك مظنة توهم أن العبد مجبور في صدورها فلا ينبغي أن
يؤاخذ بها ولا أن يثاب عليها أشار إلى دفعه بقوله وعندنا
مما أشار أهل الحق والسنة كأبي الإرشاد لإمام الحرمين وعليه
يحمل ما ذهب إليه الأستاذ خلافا للجبرية والمعتزلة كما يأتي
للعبد الخ أن المراد به هنا كل مخلوق يصدر عنه صورة
فعل اختياري فيدخل الشجر الذي مشى لإجابته عليه الصلاة

والسلام

والسلام والحصى الذي سبح في كفه والجذع الذي حن لمفارقته
والغمام التي أظلته والحجر الذي سلم عليه والذراع التي
أنذرته حشوها السم بناء على أن هذه الأمور ليست مشروطة
بالحياة ولا بالبنية المخصوصة كما هو الحق وأما على أنها أوجد مله
حياة وقوة إدراكية فلا إشكال في دخولها فيه وصدقه ع
عليها كسب منه للأفعال الاختيارية بلا تأثير في اختراع
لها عند مباشرتها وهو من غوامض مباحث الكلام حتى
ضرب به المثل فقيل أخفى من كسب الأشعري وحتى قال
بعضهم إنه اسم بلا مسمى ومن ثم قال بعض أصحابنا نحن
نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه سبحانه وأن لا تأثير إلا
للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة
للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض
كالسقوط فنسمي أثر القدرة الحادثة كسبا وإن لم نعرف
حقيقته والحق أن للعبد قدرة تختلف بها النسب
والإضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك ومن حيث
ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي فالأمر الإضافي الذي يجب
من العبد ولا يجب عنده الفعل هو الكسب وهذا
معنى قولهم الكسب ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد
القادر به أو ما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فإنه ما يقع
به المقدور مع صحة انفراد القادر به أو ما يقع لا في محل قدرته
فالكسب لا يوجب وجود المقدور وإن أوجب اتصاف الفاعل
بذلك المقدور ولهذا كان مرجعا لاختلاف الإضافات لكون
الفعل طاعة أو معصية حسنا أو قبيحا فإن الاتصاف بالقبيح
بالقصد والإرادة قبيح بخلاف خلق القبيح فإنه لا ينافي المصلحة

والعاقبة الحميدة بل وبما اشتمل عليها وكيفيته انه قد
ثبت ان الخالق حكيم فلا يخلق شيا الا وله عاقبة حميدة
وان لم نطلع عليها توجب الجزم بان ما عساه يتوهم فيه
القبح من افعاله قد يكون له فيه حكم ومصالح كما في خلق
الاجسام الخبيثة الضارة المولمة بخلاف الكاسب فانه قد
يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح بعد
ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب فاما العبد لا يقال قد قام البرهان على وجوب
استقلاله تعالى بالافعال والمقدور الواحد لا يدخل
تحت قدرتين مستقلتين كما تستلزمه اثباتكم الكسب للعبد
لانا نقول لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض
الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا
في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته
الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف
خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين
تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد منه في
تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق
الله وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار وانهم ذكروا
في الفرق بينهما بان الكسب ما وقع بالة والخلق لا بالة
والى هذا التحقيق اشار بعض المتاخرين بقوله انه عبارة
عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير

قال

قال بواحترزنا بقولنا في محلها من الفعل الخارج عن محل القدرة
الحادثة كرمي الحجر وضرب السيف والرمح والقتل والجرح ونحوها
من الافعال الحادثة الغير المكتسبة للعبد لخروجها عن
محل قدرته وانما حكم الشرع بالمواخذة بها لخلقها عادة
عقب فعل المكلف وكسبه وبقولنا من غير تاثير عن مذهب
المعتزلة انتهى تنبيه جملة للعبد كسب مولفة من
مبتدا وخبر وقوله عندنا متعلق بكسب على راي من جوز
تقديم معمول المصدر عليه او بقوله كائن وان لزم عليه الظرف
تقديم معمول الصفة على الموصوف لان المقام مقام ضرورة
او متعلق بالاستقرار الذي في الخبر كما لا يخفى ثم وصف
الكسب بقوله كلفا اي العبد والالف للاطلاق وتقدر
الكلام على التكليف وحذف الفاعل للعلم به اي كلف
الله سبحانه العبد بسببه فعلق به في النهي المواخذات
ورفع له به في الطاعة وامتثال الاوامر الدرجات ثم
استدرك لدفع ما يتوهمه كثير من ضعفة العوام من تاثير
العبد في الافعال بقوله ولكن ذلك الكسب على ما تحقق
انما هو نسبة واضافة وما كان كذلك لا يؤثر في شيء اختراعا
ولا خلقا وايجادا فاعرفا هذا الحكم واعتقده وجريا على
عرفت واصله اعرفن بنون التوكيد الخفيفة ابدلها الفا في الوقف
الفا تنبيه هذا الحكم وهو عدم خالقية العبد لافعاله
ثابت عندنا بالادلة العقلية والادلة النقلية فمن
الاولى ان العبد لو كان خالقا لافعاله مخترعا لها لكان
عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الايجاد
بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك

النوع فذلك المقدار من مخصص وهو القصد اليه ولا يتصور
ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون
العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بها علية
العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه
منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له
بتفاصيلها وكمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا
كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير
شعور له بتفاصيل الاجزا والاحياز التي بين المبدا والمنتهى
ولا بالانات التي منها يتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات
التي تتخللها بحركة تلك الحركة ابطا من حركة الفلك او الحد
الذي لها من وصف السرعة والبطو ومنها ان الناطق
بالحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له
بالاعضا التي هي الاتها ولا بالهيات والاوضاع التي تكون
لتلك الاعضا عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان
الكاتب لصورة الحروف والكلمات يحرك الانامل من غير
شعور له بما للانامل من الاجزا والاعضا اعني العظام
والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل
حركاتها واوضاعها التي بها يتاتى تلك الصورة والنقوش
ومنها ان محرك الاوتار لايقاع الدف والمزمار يحدث بقصد
تلك الايقاعات مناسبة للنغمات يحرك انامله الحركات
الشديدة السرعة مع عدم احاطته بما يحركه منها ومقدار
وتقديمه على غيره وتاخيره عنه وليس هذا ذهولا عن العلم
بهذه الاحوال بل لو كلف او تكلف ضبط ذلك على التفصيل
لما استطاع ومنها ان فعل العبد ممكن وكل ممكن فهو مقدور
لله تعالى لما مر فيفعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا

للعبد

للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على
اثر واحد وقد تقرر امتناعه فان قيل اللازم من شمول قدرته
تعالى كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته
وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى
انه واقع بها كما هو المتنازع ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه
بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز وقوع المحال
ومعلوم ان المحال محال ومن الثانية وهي اولى لما بيناه
بالاصل وخلق كل شي فقدره تقديرا خالق كل شي والله
خلقكم وما تعملون وفي هذه الاية كلام بالاصل والسنة
مصرحة بذلك فيما لا يحصى كثرة من الاحاديث وقد اجمعت
الامة قبل ظهور اهل البدع على ان العبد ليس خالقا لافعال
نفسه فلولا انه لهم مستندا قاطعا لما اجمعوا على ذلك لا يقال
التمسك بالسمعيات يتوقف على العلم بصدق كلام الله
تعالى وكلام الرسول ودلالة المعجزة وهذا لا يتاتى مع
القول بانه خالق لكل شي حتى الشرور والقبايح وانه لا يقبح
منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد
الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه
وثبوت النبوة ودلالة المعجزة لانا نقول العلم بانتفا
تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها بمعنى انها ان وقعت
لا يلزم منها محال لذاتها من العاديات الملحقة بالضروريات
على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب
والسنة المتمسكين بها في نفي كونه تعالى خالقا للشرور
والقبايح وافعال العباد فلو توقفت حجيتهما على ذلك كان
دورا ومنها ربما يعلم من وصف الكتب بانه وقع
التكليف بشبه الرد على مذهب الجبرية كما علم من اضافة

الى العبد الرد على مذهب المعتزلة لكنه لما لم يكتف بالضمنيات
صرح بالرد على الجبرية القائلين بان العبد مجبور لا اختيار له
وانما هو آلة للفعل كالسكين للقاطع والمتحركة للريح والباب
للغلق اتباعا السنية فقال فثبت ان للعبد كسبا يترتب
عليه التكليف الشرعي تعين انه ليس في الحس مجبورا في شيء
من افعاله الاختيارية ثم عطف تفسيرا على مجبورا قوله
ولا اختيار له في صدورها عنه وانما هو معدن ومنبع للظهور
كخيط معلق في الهوا تميله الرياح يمينا وشمالا ولا اختيار له في
موافقتها ولا قدرة له على مخالفتها كما ذهبوا اليه فالحيوانات
عندهم في افعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرة لا ايجادا
واختراعا ولا اثباتا ولا اكتسابا بل الواجب ان نعتقد انه
مختار في بعض افعاله مجبور في بعضها كحركتي مد اليد للتناول
والارتعاش وذلك لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري
بين حركة المرتعش الارتعاشية وحركتها الارادية كما اشرنا
اليه ويلزمهم عدم التكليف للعبد بامر من الامور فلا يصح لغة
ولا شرعا طلبه بالفعل ولا نهيه عنه ولا مدحه ولا ذمه
ولا توبيخه عليه ولا التعجب من كفره نحو كيف تكفرون بالله
والكل باطل باجماع المسلمين لا يقال الجبر لازم على مذهبكم
ايضا لانكم وان اثبتم للعبد كسبا الا انكم نفيتم ان يكون
له فيه تاثير واختراع وان كان منه صور الحركات والسكنات
واختلاف الاوضاع والهيئات ففي نفس الامر الحيوان باطنه
القهر والاجبار وان كان ظاهره الطواعية والاختيار فهو بلعبة
الخيال اشبه فان الجاهل بامرها وحقيقة حالها يظهر له
ببادي الراي انها تتحرك وتسكن وتسعى وتحمل بعضها على بعض
باختيارها حتى اذا شاهد باطن الامر وتحقق ان صانعها هو الذي

تصدر

تصدر عنه تلك الافعال وجدها عليها مجبورة وفي حقيقة اتصافها
بها مقهورة لانا نقول الجبر نوعان جبر مطلق وهو الحتي الذي نفاه
اهل الحق وجبر مقيد وهو الجبر العقلي وهذا لازم لكل الفرق اذ المعتزلة
معترفون بان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وليست من كسب العبد
السنة تنبيه قال الجد فان قيل بعد تعميم علم الله وارادته
الجبر لازم مطلقا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا انه تعالى يعلم ويريد
ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون
فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع
فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له على انه
منقوض بافعال الباري ثم عطف على جملة ليس مجبورا
للرد على المعتزلة قوله وليس العبد خالقا من افعاله الاختيارية
بفعل ينصب كل منفعول ليفعل بمعنى يخلق اختيارا اي باختياره
او حال اختياره فالمنفي في الحقيقة خلقه افعاله الاختيارية
اتي ومما يجب اعتقاده ان العبد لا يخلق من جميع افعاله
الاختيارية شيا يختار فعله منها فضلا على ذلك في افعاله
الاضطرارية لما مر من الادلة القائمة عقلا ونقلا على وجوب
استناد جميع الممكنات الى قدرة الله سبحانه بلا واسطة
في قولهم ان الافعال الاختيارية مخلوقة للعباد صادرة
عن قدرهم الحادثة وان كانت تلك القدر مخلوقة لله تعالى
محتجين بوجوه منها ان كثيرا من افعال العباد قبيح
كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الصاحبة والولد
ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه ورد بان
مبناه التحسين العقلي وهو فاسد شرعا ولئن سلم فربما
كان في خلقه عاقبة حميدة بخلاف فعله ومنها ان فعل

العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته
وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده
اما بيان [illegible] فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه
ووجد الطعام والشراب بلا صارف فانه ياكل ويشرب
البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها
لا يدخلها البتة واما بيان الكبرى فلان ما يكون بايجاد
الغير لا يكون في الوجود والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز
ان لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهته ولكن ان نظم
القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن
تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل
او نظمه هكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاده
تعالى لكن الملزوم حق فاللازم كذلك فالجواب ان
ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع
واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير
كما للخدم والعبيد فتنتقض الكبرى ولو سلم الوجوب
والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى
وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها
ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا
لها لاتحاد معنى الفعل والايجاد ولو كان فاعلا لها لكان
متصفا بها لانه لا معنى للفاعل به الا الاتصاف بالفعل
فيكون تعالى وتقدس آكلا وشاربا وقائما وقاعدا الى غير
ذلك مما لا يستطيع العاقل ان يجريه على لسانه ولا ان
يخطره بباله والجواب الفرق بين الفعل والخلق
فان المتصف بالفعل من فعله لا من خلقه كما مر ولهذه
النكتة عبرت بفعل دون يخلق لانبه على ترادفهما عندهم

لهذا

هذا كلام متقدميهم واما متاخروهم فاحتجوا بوجوه منها
ان كل احد يعرف بالضرورة بين [illegible]كاته الاختيارية كالمشي
على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية [illegible] كالارتعاش
والسقوط من السطح وما ذاك الا بسبب ان الاولى بقدرته
واختياره بخلاف الثانية ومنها ان كل احد يعلم بالضرورة
ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على
الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والعطش والاحجام
عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل
بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه
ومنها ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن
اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث
لتلك الافعال لما حكم بذلك لا يحكم بحسن المدح والذم
على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمي العاقل بمدر الرامي
لا الامر به ومنها انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام
والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على
صحة حدوثهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع
ضروريا فالاصل بطريق الاولى ومنها انه يعلم
بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى
لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد
الحمار طفر الجدول الضيق دون الواسع ومنها ان الطالب
العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المامور ولهذا
يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه
من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب
وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه
والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى انه من الافعال

المسندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته وواقع بحسب
قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها
مقدورة للعبد وواقعة بكسبه على حسب قصده واختياره
وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى
كاف في صحة المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني
والترجي ونحو ذلك ولا تنافي كونها مخلوقة للعبد على ما هو
المتنازع فيه فلا يحسن ان نقيد العلم الضروري بذلك قال
السعد والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف
اجترأ على دعوى ضرورية العلم بخلق العبد افعال نفسه
مع علانية وقاحته وقلة حيائه حيث نسب جميع من
سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما اهل
السنة والجبرية فظاهر واما غيره واتباعه من القدرية فلانهم
جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا
تنبيهات الاول تبين ان لا مؤثر في ممكن من الممكنات
الا الله تعالى خلافا للفلاسفة في ان المؤثر في الممكنات
انما هو العقول العشرة وخلافا للصابية والمنجمين
في ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد وهو ما تحت فلك
القمر من الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك
والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال
والاتصالات وخلافا للطبائعيين حيث زعموا ان المؤثر
في هذا العالم انما هو امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك وخلافا للمجوس في جعل المؤثر في الخير
النور والمؤثر في الشر الظلمة وكل هؤلاء الفرق خارجة
عن الاسلام وخلافا للمعتزلة حيث اسندوا الشرور
والقبائح الى الشيطان والافعال الاختيارية الى الحيوانات

ومحل

مطلب انواع الشرك

ومحل بسط هذه المذاهب وبيان فسادها المطولات الثانية
انواع الشرك ستة الاول شرك استقلال وهو اثبات الهين
مستقلين كشرك المجوس الثاني شرك تبعيض وهو اعتقاد تركيب
الاله من عدة امور كشرك النصارى زعموا ان العلم الازلي اتحد
بجسد عيسى فصار الها الثالث شرك تقريب وهو عبادة
غير الله ليتقرب الى الله زلفى كشرك متقدمي الجاهلية بناء على
ان الاتصال الى الملوك بلا واسطة مع تيسرها مساواة به فعبدوا
الشمس والقمر والنجوم ثم الاصنام والاوثان كذلك قال تعالى
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ولئن سألتهم من خلقهم
ليقولن الله والرابع شرك تقليد وهو عبادة غير الله
تعالى تبعا للغير بلا دليل كشرك متأخري الجاهلية حيث
غلبت عليهم الهوى والحمق بالتعصب للآباء الاجداد في
متابعتهم على الباطل وارتكاب الهلاك في العاجل والآجل
والخامس شرك اسباب وهو اسناد التأثير للاسباب
العادية كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم على
ذلك وسببه عمى البصيرة والاغترار بما ظهر للحس من اقتران
حادث بحادث ودورانه معه وجودا وعدما على ما شاء الله
سبحانه كدوران طبخ الطعام مع تقريبه من النار مثلا وستر
العورة مع لبس الثوب مثلا والقطع مع جز السكين والشبع مع
الاكل والري مع الشرب والسادس شرك اغراض وهو عدم
اخلاص العمل لله تعالى وسيأتي بسطه في محله قال بعض
المتأخرين وحكم الاقسام الاربعة الاول الكفر باجماع وحكم
السادس المعصية من غير كفر باجماع وحكم الخامس التفصيل
فمن قال في الاسباب العادية انها مؤثرة مستقلة بالتأثير من
طباعها وحقائقها من غير جعل من الله كما هو مذهب كثير من

القائلين بها فقد حكى ابن دهاق وغيره الاجماع على كفره ومن قال
انها حادثة ولكنه اعتقد مع ذلك ان تاثيرها ليس من طبائعها ولا
من حقائقها وانما هو بخلق الله تعالى فيها قوة موثرة ولو نزعها
منها لم تؤثر فهذا مبتدع ضال فاسق وفي كفره خلاف ومن قال
بحدوثها وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت
فيها ولكنه مع ذلك اعتقد ملازمتها لما قارنها لا يصح فيها التخلف
فهذا الاعتقاد يؤول بصاحبه الى الكفر لانه يستلزم انكار المعجزات
وما اخبر به الانبياء من المغيبات كاحوال القبر والاخرة اذ هو من
باب خرق العوائد التي تخلفت فيها الاسباب العادية عما يقارنها
ومن اعتقد حدوثها وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا
بقوة جعلت فيها وانما جعلها مولانا امارات ودلائل على ما شاء
من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت
دليلا عليه فهو مؤمن محقق وسني صدق ولا ينصرف اسم
الشرك عند الاطلاق الا الى الاربعة الاول على ما هو مشهور
بين القوم واما قول المعتزلة بخلق العبد افعال نفسه
فقد نقل بعض المتاخرين عن ابن دهاق شارح الارشاد
انه زعم ان الاسباب العادية قلت لفظ ابن دهاق اختلف
اهل السنة في تكفيرهم والاظهر انهم كافرون وهنا مذهب
القاضي ابي بكر بن الطيب في تكفير من تؤول به قوله الى الكفر
انتهى وسياتي الكلام في اكفارهم والحق قول السعد لا يقال
فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في
الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق
العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل
لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى

الاسباب

الاسباب والالات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ
ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا
ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا
والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى انتهى الثالثة مذهب اهل
السنة انه لا تولد كما علم من قول النظم السابق فخالق لعبده
وما عمل وقوله ولكن لا مؤثر وهو عبارة عن ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح وقالت المعتزلة
ان الالم الحاصل في المضروب عقب ضرب انسان والانكسار الحاصل
في المكسور عقب كسر انسان والموت الحاصل في المقتول عقب قتل
انسان ليس الا بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فيه عندنا السنة
لا تخليقا ولا كسبا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما
الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصول تلك الاثار بخلاف
الافعال الاختيارية والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى
غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل اخر فهو خلقه بطريق المباشرة والا فهو خلقه بطريق
التوليد وبنوا عليه فروعا منها ان المتولد بالسبب المقدور
بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق
المباشرة من غير توسط السبب ومنها اختلافهم في ان المتولد
هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة
وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد
الى غير ذلك من هذياناتهم الباطلة احتج اصحابنا بما تقدم
وبوجوه اخر الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين
اذا اخذ به احدهما ودفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع
القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على اثر واحد
او باحداهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب

وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القدرتين باحداث
الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل
باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا
للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى
الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم
ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير
القدرة فيه وتمسك المعتزلة في كون المتولد فعلا للعبد
سوا تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الالة
وحركة المتحرك بالالة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من
وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم
والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة
كالكتابة والصياغة والبنا والكلام والترفع والدفع
والحرث والقتل والحرب اظهر عند العقلا من المدح والذم
على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع
بحسب الدواعي اظهر فيها لان كثرة الدواعي انما تكون الى
المتولدات والجواب عن الجميع مثل ما مر سوا بسوا وعليك
بالاصل فان فيه ما لا يستغنى عنه تنبيه تمسك من
قال من المعتزلة بنظرية خلق العبد لافعاله بوجوه سلفت
مع الجواب عنها وعمدتهم منها ان العبد لو لم يكن موجدا
لافعاله وخالقا لها بالاستقلال لزم فسادات منها
بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس
بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ومنها بطلان التكاليف
من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور
ولا داخل تحت قدرته بل ما لا يطيقه كمرض ونحوه حتى ان
العقلا يستهجنون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة

من يطلب

من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السما ومن
الجماد المشي على الارض والصعود الى الهوا وكذا الثواب والعقاب
اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب
حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد
من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والتزيين ومنها بطلان قواعد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وبعثة الانبيا وانزال الكتب من السما اذ لا يظهر
للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة
الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد
وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله
ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل
والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل
والثواب في الاجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان
وكالاسائة الى الفقرا والاحسان وكفعل النبي صلى الله عليه
وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
وفعل ابليس من الاضلال والاغوا وتزيين الشرور
والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات التي يترتب عليها
الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجا
التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله تعالى
من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات
التي تظهر من اعضا العبد بقدرته وارادته والتي تظهر
منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا
مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة واجاب اصحابنا
عن جميع تلك اللوازم بانها انما ترد على الجبرية النافين
لقدرة العبد واختياره لا علينا معاشر اهل السنة

لانا نعتقد ان فعله متعلق بقدرته وارادته وواقع بكسبه
واختياره عقيب حركة وان كان بخلق الله تعالى حتى انا لو
قلنا نقول من قال ان قدرته موثرة لكن لا بالاستقلال
بل المرجح هو محض خلق الله تعالى لم يتوجه علينا تلك
الالزامات ايضا كما لا يخفى على ان من تلك الالزامات ما يلزم
المعتزلة ايضا لبطلان استقلال قدرة العبد بناء على وجوب
الفعل او امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله
سبحانه بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما ذكره في تطريق
اخر فان المدح او الذم قد يكون باعتبار المحلية دون
الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز
وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله تعالى
تصرفا منه فيما هو حقه لم يتوجه سوال اللمية كما لا يقال
لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة
والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون
دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله وان عدم
افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما
لوجوه اخر ثم [illegible] مذهب الجمهور من اهل السنة
ان هذه القدرة الحادثة وتسمى استطاعة ايضا وهي
عرض مع مقارنتها للفعل لانها يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى فيه
قدرة فعل الخيرات وان قصد فعل الشر خلق
الله تعالى فيه قدرة فعل الشر فكان هو المضيع
لقدرة فعل الخير بقصده فعل الشر فيستحق الذم
والعقاب ولهذا ذم تعالى الكافرين بانهم لا يستطيعون

السمع

السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون
مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء
الاعراض واعترض بانا لو سلمنا استحالة بقاء الاعراض
فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين
يلزم وقوع الفعل بدون القدرة واجيب بانا انما
ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل
هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد
المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون
الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة
حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم
البيان ومذهب المعتزلة انها لا تجب مقارنتها للفعل
بل توجد قبله واحتجوا على ذلك بان التكليف حاصل
قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل
والجواب [illegible] ان لفظ الاستطاعة يطلق تارة على
العرض المقارن للفعل الاختياري وتارة على سلامة
الاسباب والالات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وصحة التكليف
انما تعتمد على الاستطاعة بالمعنى الثاني لا بالمعنى
الاول وحينئذ فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى
الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى
الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة
الاسباب والالات واذا لم تحصل حقيقة القدرة التي بها

للفعل وفي الاصل جواب اخر فان قلت هل هذه القدرة علة
للفعل او شرط له قلت الجمهور على انها شرط عادي للفعل
كمس الحلفاء للنار في احراقها اياه وذهب صاحب التبصرة
الى انها علة عادية له بمعنى ان الله تعالى اجرى العادة بخلق
الفعل مقارنا لها كما في خلق الاحراق عند ملاقاة النار
وهاهنا كلام وهو انه لا يظهر للقول بالعلية وجه
مع انتفاء التاثير فان اجيب بان المراد العلة الظاهرية
قلنا فلعل الرجوع بالشرطية الى الظاهرية والله اعلم
خاتمة تبنى مذهب الجبرية اصلان احدهما انه لابد
لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وثانيهما
ان الفاعل المختار لابد ان يكون عالما بتفاصيل احوال افعاله
وتفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد ومبنى مذهب
القدرية من المعتزلة اصلان ايضا احدهما ان العبد لو لم يكن
قادرا على فعل لما حسن المدح والذم والامر والنهي وثانيهما
ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم ولا شك
في تعارض تلك الاصول كما ان المقدمات الخطابية ايضا
متعارضة من الجانبين فمن جانب الجبرية ان القدرة على الاعمال
صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان ومن
جانب القدرية ان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا
يليق بالمتعالي عن النقصان وكما ان الدلايل السمعية فالجة
بما يشهد للمذهبين حتى قيل ان امة من الامم لم تكن خالية
من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين
حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر
ومذهب اهل السنة وهو امر بين المذاهب الثلاثة واسدها
بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد
باب اثبات الصانع وبسبب انه كما قال بعض ائمة الدين

امر

امر بين امرين فلا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين امرين وبيان ذلك
ان من المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم
واختيارهم والمبادي البعيدة على عجزهم واضطرارهم فان
الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد
في شق الحائط وفي كلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد
لم تشقني فقال سل من يدقني قال شاعرهم
القاه في اليم مكتوفا وقال له . اياك اياك ان تبتل بالماء
واذا علمت ان القدرة الحادثة المقارنة لافعالنا الاختيارية
المكسوبة لنا غير موثرة فيها فالواجب عليك ان تعتقد
ان الله تعالى هو الفاعل للامور كلها خلقا وايجادا لكن
لا يجب عليه فعل شيء من لطف او عوض او ثواب او اخترام
او ما هو الاصلح بل ان يثبنا على طاعاتنا فاثابته اياها
سبحانه ايانا ليست واجبة لنا عليه وانما هي واقعة
منه بمحض الفضل اي خالصه وهو العطا لمن اختار لا عن
ايجاب كما يقوله الحكماء ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة
وان يعذبنا سبحانه على معاصينا وشرورنا وقبايحنا كالكفر
والقتل مثلا فتعذيبه سبحانه ايانا ليس ظلما منه لنا
كما يقوله الجبرية ولا واجبا عليه ان يفعله كما يقوله المعتزلة
وانما هو واقع منه بمحض العدل اي خالصه وهو وضع الشيء
في محله من غير اعتراض على الفاعل عكس الظلم الذي هو وضع
الشيء في غير محله مع الاعتراض على الفاعل لوجوه منها ما قال
من ان الله سبحانه لا يجب لا الثواب على الطاعة ولا العقاب
على المعصية ومنها ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي
لشكر بعض ما انعم الله به عليه فكيف يتصور استحقاق
عوض عليها ولو استحق العبد لشكره الواجب سبحانه عوضا

لايستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته
لسيده الذي يقوم بمونه وازاحة علله والولد على خدمته لابيه
الذي يربيه ويعلي مراعاته ويتوخى مرضاته ومنها انه يثاب
من واظب طول عمره على الطاعات وارتد في اخر الحياة وان يعاقب
من اصر دهره على كفره واخلص الايمان في اخر عمره ضرورة
تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق
لايقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي
على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو
قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق
اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضا العلة عند تحقق
الشرط والقصد بهذا رد مذهب المعتزلة حيث قالوا انه تعالى
يجب عليه ان يثيب المطيع وان يعاقب العاصي ولاجل هذا
زعموا انهم اهل العدل كما زعموا انهم اهل التوحيد لاجل نفيهم
الصفات القديمة عنه تعالى ولا شك انهم احق ان يوسموا
بانهم اهل الجور والشرك وتمسكوا على مذهبهم بوجوه
منها ان الزام الشاق من غير منفعة موقوفة تقابلها يكون
ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب
ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب
النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب
بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه
يجوز ان يكون شكر النعم السابقة او يكون الغرض امرا اخر
كحصول الوعد بالمدح على ادا الواجب واحتمال المشاق في
طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بنا
على ان لها وجه وجوب في نفسها ومنها ما يقال من انه لو كان
كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان

يزيد

يزيد في ثوابنا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة
كرد الوديعة وترك الظلم كما سوا كان شاقا او لا فليس
لتبيين الجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب
وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لكن
فيجوز ان تجعل شاقة لغرض اخر ومنها انه لو لم يجب
الثواب والعقاب لا افضى ذلك الى التواني في الطاعات
والاجترا على المعاصي لان الطاعات شاقة ومخالفات
للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع
تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها
النفس الا مع القطع بالالم ومضار تترتب عليها ورد بان
شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفا بها
وكثرة الاخبار والاثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب
مع تجويز جواز الترك غير ما يجب ومنها الايات والاحاديث
الوارده في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزا فلو لم يجب
او جاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته
الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى
والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا ولكن
قد تقدم جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وحينئذ
يقوى الاشكال ولهم هنا فروع بيناها بالاصل فليتطلبها
من ارادها تتمة الاولى معنى الوجوب هنا عند
المعتزلة الاستحقاق اللازم بمعنى انه يقبح تركه واما الاستحقاق
بمعنى ترتب العقاب على الترك والثواب على الفعل فمتفق عليه
ومعنى عدم الوجوب عندنا انه على ... واللازم يقبح تركه

سبحانه بالاتفاق واما الاستحقاق بمعنى ترتب العقاب
والثواب على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليها في
مجاري العقول والعادات والنظر للمكلفين فمما لا نزاع فيه
كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع
السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينهض سببا
للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا
امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على
افادتهما الثواب والعقاب **الثانية** مذهب الاشاعرة
ان افعال الباري سبحانه ليست معللة بالاغراض والمصالح
والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل ومذهب الماتريدية
امتناع خلو فعله تعالى عن المصلحة ولزومها في جميع افعاله
سبحانه **قال** سعد الملة والدين والحق ان تعليل بعض افعاله
سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني
اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة
لا يعتد بهم واما التعميم وذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله
عن غرض فمحل بحث انتهى وقد ذكرنا ان الاصل كون الخلاف
لفظيا او حقيقيا واعتراض السيد على السعد مع بعض
تمسك على ذلك وفوايد مهمة فليرجع اليه من اراده
وعظمت رغبته وعلت همته ولما **قالت** المعتزلة بوجوب
الصلاح عليه للعباد تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
اشار

اشار الى رد مذهبهم بقوله **وقولهم** اي المعتزلة والضمير لمعلوم
ذهنا لاشتهار هذه المسألة بهم **ان** ذكر الهمزة لحكايتها
بالقول **الصلاح** اي فعل ما هو صلاح للعباد بمعنى الاصلح لهم
ولم يعبر به لضرورة الشعر واقتصارا على ما هو المشهور عنهم وقال
بعض المتاخرين مرادهم بالصلاح ما ضده فساد وبالاصلح ما ضده
صالح الا انه دونه انتهى وفيه تداخل لانه اذا وجب الاصلح
وجب الصلاح بالاحرى **واجب عليه** تعالى بمعنى انه لا يتركه
سبحانه مع قدرته عليه وعدم تضرره ببذله للعبد المحتاج
اليه اذ تركه حينئذ بخل وسفه يستحق به الذم وفعله
حكمة ومصلحة وعاقبة حميدة يستحق به المدح سبحانه
تنبيهات الاول اجمل في نسبة القول بوجوب
الصلاح الى المعتزلة لعدم تعلق غرضه بتفصيله وليطابق
كلامه على جميع اقوالهم وتفصيل مذهبهم انهم اتفقوا بعد
القول بوجوب الاصلح للعباد عليه تعالى على وجوب الاقدار
والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده الكافر
ويطيع العاصي وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح
وليس في مقدوره تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا
وسفها واختلفوا فيما يجب مراعاة الاصلح بالنسبة اليه
فذهب معتزلة بغداد الى انه يجب على الله تعالى
ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا **وذهب** معتزلة
البصرة الى انه يجب عليه تعالى ما هو اصلح لهم في الدين فقط
ثم المراد بالاصلح عند البغدادية الاوفق في الحكمة
والتدبير وعند البصرية الانفع ثم منهم من اعتبر الانفع

في علم الله تعالى فأوجب ما علم الله انتفعه ومن هؤلاء الجبائي
ومنهم من لم يعتبر ذلك فزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير
تكليفه اياه يحسن تعريضه للثواب بان يبقيه الى ان يبلغ
عاقلا قادرا على اكتساب الخيرات وعلى هذا يلزم في مسئلة
الاطفال الاثمة ترك الواجب فيمن مات صغيرا وعلى الاول
يلزم تركه فيمن كفر ومات كبيرا والبغدادية وان لم يلزمهم
فيها شي لكن الالزام عليهم في نحو تخليد الفساق في النار اشد
قبحا وشناعة وتمسكوا بقولهم نحن نقطع بان الحكيم اذا
امر بطاعة احدا وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى
الطاعة من غير تضرر به لك ثم لم يفعل كان سفيها عند
العقلاء معدودا في زمرة البخلا وكذلك من دعا عدوه الى
الموالاة والرجوع الى الطاعة والمصافاة لا يجوز ان يعامله مع
الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك
العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واسند عن حضوره وعلم
انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا لم يدخل
فالواجب عليه عند العقلاء البشر والطلاقة والملاطفة لا اضداد
انتهى وهذا تمسك فاسد ومموه كاسد صادر عن قصور نظر
في المعارف الالهية واللطائف الربانية كما اشار اليه بخبر
المبتدا الذي هو قولهم اعني نحن لكنه مزين الظاهر فاسد
الباطن فانه مبني على قاعدتين فاسدتين عندنا احداهما
تحسين العقل وتقبيحه في الاحكام الشرعية وثانيتهما
استلزام الامر للارادة ولو سلمناهما قلنا ما ذكرتموه انما يتم
في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز
بكثرة الاعوان والانصار وتنتظم لديه الاقتدار ويكون
للشي بالنسبة اليه شرف ونقصان لا يقال لا شك ان

عند

عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف كما هو صفته تعالى
يجب الفعل لانا نقول ممنوع ولئن سلمناه فذلك انما هو
وجوب من الفاعل بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام
في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك والمدح
على الفعل وايضا احد الامرين من الاخر وتمسك اصحابنا على عدم
وجوب الاصلح عليه تعالى بوجوه الاول لو وجب عليه
تعالى الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا
بما يتضررون في الاخرة بالم العذاب سيما المبتلى بالاسقام والالام
والمحن والافات الثاني انه يلزم على ما ذكرتم من الامثلة
ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبده وتنفيه فان دفع بان
المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب والحق منزه عن ذلك
اجيب بانه يلزم ان لا يجب على المكلف شي مما فيه كد وتعب
فان قيل انما وجب عليه ذلك لانه يترتب عليه ثواب
يربي عليه فيحسن وجوبه عليه بذلك قلنا فليكن الاصلح
لعبده ونفسه كذلك به الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكافر
الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعله
ضرورة انكم زعمتم انه فعل بكل احد غاية مقدوره من
الاصلح فان قيل لهم ان يلتزموه بناء على انه تعالى علم
انهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان
الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا
اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يتحتم
مشقة فلم لا يكون انقاذ من علم انه يعود اصلح مع انه
يحتم راحة الرابع انه يلزم ان لا يستوجب الله
تعالى على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد
وديعة او دينا لازما الخامس مقدورات الله سبحانه
وتعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح

فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد
اليه مفسدة كان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فيما اذا زاد من
الدوا على القدر الذي فيه الشفا اجيب بانه لا يعقل ان يكون
الصلاح فسادا وتقدير قدر من الدوا للشفا انما هو بطريق جري العادة
من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدوا وحتى لو غير العادة
وجعل الشفا في القدر الزايد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة
في الدوا ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنافع فلا
النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد
عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي
المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف
الصلاح في الدين فانه لا يتقيد بقدر ولا ينتهي الى حد فكل
صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل نعتقد ان الاصلح لا يتناهى
قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان
اجيب فانكم لا تعتبرون في الاصلح حال المعلوم حيث تزعمون وجوب و
ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر
يجب على الله تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في
العقاب وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجا السادس
يلزم ان تكون اماتة الانبيا والاوليا المرشدين وتبقية ابليس
وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح بعباده وكفى بهذا فظاعة
السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد
بعد الاسلام فلا خفا في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له
ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم
الدايم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات
طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلا المنزلتين اصلح له
ولهذه النكتة الزم الاشعري الجبايي ورجع عن مذهبه حيث قال

له

له ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا منقادا للاوامر
والاخر عاصيا غير منقاد لها والثالث صغيرا فقال
ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث
لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يارب
لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك
فادخل الجنة ماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني
كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان ن
الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال
الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا لكي لا اعصي فلا ادخل
النار فماذا يقول الرب فبهت الجبايي وترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة
واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة
فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره
فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ن
ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا لا
وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة
الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبيا والاوليا وجميع
العقلا على الدعا لدفع البلا وكشف الباسا فعندكم تكون
ذلك سوالا من الله تعالى ان لا يترك الاصلح ويمنع الواجب وهو
ظلم التاسع انه اذا كان قد اعطا ابا جهل لعنه الله تعالى
غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين
النبي صلى الله عليه وسلم وبين ابي جهل لعنه الله في الانعام
والاحسان فرجع فضل النبي صلى الله عليه وسلم الى
محض اختياره من غير امتنان وانه منع ابا جهل بعض
المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم

الدعا بكشف البلا

على اصلهم الفاسد العاشر لوجوب الاصلح لما بقي للتفضل
مجال ولم يكن له تعالى خيرة في الانعام والافضال وهو باطل
لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء
يؤتي الحكمة من يشاء اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان
تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد
لما ضل المعتزلة طريق الرشاد ولما قالت المعتزلة بوجوب
اشياء على الله تعالى كما قالوا بوجوب الصلاح عليه تعالى
منها الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
ومنها اللطف وهو عندهم فعل ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب
او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق
والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة
وما اشبه ذلك ومنها الاخترام وهو اماتة الله تعالى [illegible]
المعصوم او التائب قبل اجله اذا علم منه انه ان ابقاه
لجاء كفرا او فسقا ومنها العوض وهو عندهم نفع خال عن
التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد
من الاسقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر
والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع
المتفضل به لكونه غير مستحق ولتقدم بعضها تفصيلا اشار لرد
قولهم بوجوب باقيها اجمالا بقوله وما عليه تعالى لخلقه شيء
واجب من فعل او ترك لما مر من ان افعاله تعالى كلها جائزة
واقعة على وجه الاحسان والفضل او على وجه المؤاخذة والعدل
لا يجب عليه تعالى او يستحيل منها شيء والا لانقلب الممكن واجبا
او مستحيلا ولا يخفى بطلانه ولانه تعالى فاعل بالاختيار لا بالايجاب

والطبيعة

ك
والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل او ترك
لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذي يتاتى منه الفعل والترك
ولان الموجب للفعل في حقه تعالى لا يجوز ان يكون خارجا
عن ذاته والا لكان مستكملا بغيره فتعين ان يكون قائما
بذاته فان كان قديما لزم قدم الفعل وقد سبق وجوب
الحدوث لكل ما سواه جل وعز وان كان حادثا لزم
اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقد سبق استحالتها
عليه ولان الوجوب حكم شرعي وهو لا يثبت الا بالشرع
والشارع هو الله تعالى ولا حاكم عليه سبحانه في شيء فلا
يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب
الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون
الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب الذم
كان الباري ناقصا بذاته مستكملا بفعله لانه حينئذ
يتخلص بفعله ذلك من المذمة وهو محال تنبيه منهم
من فسر الوجوب عليه تعالى بما لا بد ان يفعله لقيام
الداعي وانتفاء الصارف ومنهم من فسره بما لتركه مدخل
في استحقاق الذم احتجوا على ما ذهبوا اليه من وجوب
تلك الامور عليه تعالى بوجوه لتقدم منها في مبحث
الثواب والعقاب والاصلح ما يتعلق بها واما اللطف
فقد استدل القائلون بوجوبه عليه تعالى بوجوه الاول
انه تعالى مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب
منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة
ومنع ان كل مامور به مراد الثاني ان منع اللطف
نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمامور ونقض الغرض
قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون

الايمان بالمامور به مرادا وغرضا ويتعلق بتقفه حكم ومصالح
الثالث ان منع اللطف تحصيل المعصية او تقريب منها وكلا
قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من
تحصيل المعصية وكذا التقريب منها عملها انا لانسلم ان الايجاد
القبيح وخلقه قبيح كما سلف الرابع ان الواجب لا يتم
الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم
القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا
له فلا يكون مما نحن فيه تنبيه عورضت وجوههم الثلثة
بوجوه قلبية مذكورة بالاصل وتمسك من قال منهم بوجوب
الاخترام بان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح
يجب تركه والاكثرون منهم قايلون بما نقول به من انه لا يجب
عليه ذلك لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو
المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى
بعد الطاعة ولم يخترم ابليس بعد ما روي انه عبد الله
تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان تلك العبادة
كانت مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان
من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان
من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر
تنبيه قولنا فيما مر اذا علم انه ان ابقاه حيا كفر او فسق
معناه ويموت على ذلك بغير توبة ولا اسلام للاحتراز عما اذا علم
من المومن انه يكفر او يفسق ثم يتوب كما ان قولنا المعصوم
او التايب للاحتراز عما اذا علم من الكافر او الفاسق انه
يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فانه في جميع ذلك لا يجب
عليه سبحانه الاخترام كما لا يجب عليه تعالى تبقية المومن
اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه

لو كلفه

مطلب
عبادة ابليس

لو كلفه آمن والله اعلم واما العوض فقد تمسكوا على وجوبه
على الاطلاق بان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله
وجوابه اما اولا فبانه مبني على القبح والحسن
العقليين واما ثانيا فلا نمنع قيام الدليل على امتناع
وجوب شي عليه تعالى تنبيه قالوا ويستحق العوض
على الله سبحانه بانزاله الالام على العبد وبتفويته
المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكاة وبما انزل الله به الغموم
التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم
ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة
بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر
العباد بالمضار كالذبح بمثل الهدي والنذر واباحته
اياها كالصيد وتمكينه سبحانه غير العاقل كالوحوش
والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل الم الاحتراق حين القا
صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب
طبعا بخلق الله تعالى فيها ذلك بطريق جري العادة فالعوض
على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم
العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض عندهم
على الله تعالى فان الانتصاف عندهم واجب عليه تعالى
قالوا فانلهم الله فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق
الله اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات المتتالية
على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم به او يتفضل الله عليه
بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم به وان كان
من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءا من عقابه
بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط
على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع المه تتمة الظلم الذي

قالوا بوجوب عوضيته عليه تعالى فسروه بضرر غير مستحق لا
على جلب نفع او دفع ضرر معلومًا او مظنونًا ولا يكون دفعا
عن نفسه ولا اسفه ولا بطريق جري العادة فخرج العقاب
ومشقة السفر والحجامة ودفع الصايل واحراق الله تعالى الصبي
الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع
او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره
عن الله تعالى من غير عوض عليه وقد بنوا على ذلك فروعا
بسطناها بالاصل في محل يليق بها لا يقال انا وعد الله
عده لبني وجب فلا يصح نفي الوجوب والاطلاق لانا
نقول الوجوب بمعنى امتناع التخلف لا بالمعنى الذي
ارادوه كما اشرنا الى بيانه عنهم ثم نبه على فساد مذهب
القايلين بوجوب الصلاح عليه تعالى بقوله اعمت
ابصارهم فلم يروا بها او بصايرهم فلم يدركوا بها
ايلامه سبحانه الاطفالا الصغار بالامراض والاسقام
خصوصا ما يظهر عليهم عند نزع الارواح مع انه
لا جريمة لهم ولا تكليف عليهم فاي صلاح لهم في هذا
الايلام ودعوى ان فيه صلاحا للاباء وذوي المودة لهم بتكثير
الثواب على التصبر مردودة اما اولا فانه تعالى قادر
على تكثيره لكن بطريق اخر واما ثانيا فلاستلزامه
الايلام بدون رضى من به الالم لمنفعة الغير وهو غير
معقول الحسن كما هو قاعدتهم وان قال به الصيمري
والجمهور منهم بل قبحه محقق خصوصا مع القدرة على نفع
الغير بدونه والم يروا ايلامه تعالى شبهها اي الاطفال
كالدواب والكافر الفقير المبتلى في الدنيا بالفقر المويد
وفي الاخرة بالعذاب المخلد وتوجه هذا على معتزلة بغداد

القايلين

القايلين بوجوب ما هو اصلح للعباد في الدنيا والدين ظاهر
واما على معتزلة البصرة القايلين بوجوب ما هو الاصلح
في الدنيا فقط فلانه ربما كان في ذلك الايلام الهلاك فيفوتهم
عن الطاعات فتفوت على الاطفال مراتب السعادة
بفوات فعل الطاعات واما انه ربما علم سبحانه ان موتهم
خلاصهم من النار فيكون فعله واجبا فقد مر جوابه
في مسئلة الاطفال واذا ظهر لك انها التكلف فساد مذهبهم
الخبيث فلا تتبعه وجاز ايلامها لا بكسر اللام بمعنى
العقوبة من الله الخالية بعوضية اوجه سلما بالاصل
ولما قالت المعتزلة قبحهم الله سبحانه وتعالى عن مقولهم
علوا كبيرا بامتناع ارادة الشرور والقبايح على الله سبحانه
حتى زعموا انه تعالى اراد من الكافر الايمان وان لم يقع
لا الكفر وان وقع وكذا اراد من الفاسق الطاعة لا الفسق
حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده وبنوا ذلك
على اصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين اشار
الى رد ما ذهبوا اليه وهدم اساس ما بنوا عليه بقوله
وجايز عقلا عند اهل الحق عليه تعالى وعلى بمعنى
اللام او بمعنى في مع تقدير مضاف اي على فعله اي في حقه
ودعوى ايهام هذه العبارة جواز اتصافه تعالى
بالخيرات فاسدة كما ان دعوى ان الاولى في حقه كذلك
لايهامها ايضا جواز ما كان حقا له لا يكون جايزا
وتنزيهه العصيان قولنا خلق اذ هو صفة فعلية ليست
قايمة بذاته تعالى عند الاشاعرة خلافا للماتريدية فما لا
على امام الحرمين في هذه العبارة ساقط وقصور في النظر اي
ارادة ايجاد الشر من حيث كسبه لا من حيث خلقه باجرائه
اعتراض

على ايدي العباد ويعبرون عنه بالقبيح وهو ما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الاجل وجايز عليه تعالى
ارادة خلق الخير كذلك ويعبرون عنه بالحسن وهو
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل قال
السعد والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم
والعقاب ليشمل المباح وهذا واقع عندنا برضاه تعالى
وامره ومحبته اي ترك الاعتراض على فاعله والاول
بخلافه لما على فاعله من الاعتراض قال تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر ان الله لا يامر بالفحشا وكلاهما واقع عندنا
بارادته تعالى لما تقرر من ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
كاين غير متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر بين
السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان
ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن لكن منهم من منع
التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القردة والخنازير
بل يقال اراد كل الممكنات ولا يقال اراد القاذورات
ويلزم على ما ذهب اليه المعتزلة ان اكثر ما يقع في ملكه تعالى
غير مراد له والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من
عباده فضلا عمن هو له كل ملك ومن هو الكبير المتعال حكي
انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى
الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني فقال على الفور سبحان من
تنزه عن الفحشا فقال الاستاذ على الفور سبحان من
لا يجري في ملكه الا ما يشا فالتفت اليه عبد الجبار وعرف
انه فهم مراده فقال له افيريد ربنا ان يعصى فقال له
الاستاذ افيعصى ربنا قهرا فقال له عبد الجبار ارايت

ان

ان منعني الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اسا
فقال له الاستاذ ان كان منعك ما هو لك فقد اسا
وان كان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشا فانقطع
الحاضرون وهم يقولون والله ليس عن هذا جواب واما
التقصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له
في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا فليس بشي لانه
لم يقع بهذا المراد ووقعت مرادات العبيد والخدم
وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية ويدل لنا على عموم ارادته
تعالى للكاينات انه تعالى خالق لها بقدرته من غير
اكراه فيكون مريدا ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة
لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته تعالى لما ليس
بكاين انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب
علمه جهلا والعلم باستحالة الشي لا يريده البتة واعترض
بان خلاف المعلوم مقدور في نفسه والمقدور اذا كان
متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة
وبان من اخبره الصادق بان فلانا يقتل البتة يعلم
ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حياته والجواب
ان هذا بمعنى الارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص
والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر
من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة
وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليومنوا
الا ان يشا الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل لا ينفعكم

نعم ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم لو شاء الله
لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله
ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق
انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يستحي منها
الناظر ويتحقق انهم محجوجون وبربقتها مخنوقون ولظهور الحق
في هذه المسئلة تكاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم ان
ما لم يشا الله لا يكون والعمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الايات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن
معناها تحيروا وافترقوا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية
فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المومن حينئذ يكون هو الله لا العبد
على ما زعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك وقال الجبائي
معناها العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة
لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه
على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية ورد لعل
لا يومنون البتة وقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم
بانهم لو لم يومنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان
كثيرا من الكفار كانوا يعلمون كذلك وكذا ابليس ولا يومنون على
ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول
مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم
لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم
ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن
استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة هذا وقد تمسك المعتزلة

على

على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله
تعالى منزه عن القبايح ورد بانه لا قبيح منه سبحانه غاية الامر
انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده
ظلم وهو تعالى منزه عنه ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وعبث
ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور
به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا لا يريد
شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه
فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله
وكذا النهي فان قيل مامور السلطان يبادر الى
المامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا
بل اذا ظهرت امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر
والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى
لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه
معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر
وانما يدور معه علمت الارادة او لم تعلم الخامس
لو كان مرادا لكان قضاء يجب الرضا به والملازمة وبطلان
اللازم اجماعي ورد بانه مقضي لا قضاء ووجوب الرضى انما هو
بالقضاء دون المقضي ودفع بان المراد بالقضاء الواجب
الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا والمصايب
والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى قلنا بل
هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضى
بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ولا من هذه
الحيثية كفر وفيه نظر اذ الرضى بالكفر كفر شرعا من اي
حيثية كان فتامل السادس الايات الشاهدة

بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك
كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما
للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله
لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية
وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان
الكفر بمشية الله تعالى وعدتهم واباءهم في ذلك وعاقبتهم
عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب
صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله
بالعباد تصرف منه في ملكه فالاية نفي للظلم بنفي لازمه
اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا
وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو والظاهر ان المعنى
على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضى والمحبة
فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك
الاعتراض وارادة الانعام وهو يريد كفر الكافر
ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه
ولا يرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك
الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال
القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لو شاء الله
رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت
والدليل على ذلك ان الله تعالى قال كذلك كذب الذين من
قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا واورث عذاب الاباء
على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في اخر الاية
بنفي مشية هدايتهم وانه لو شاء الله لفعل البتة ازالة

للوهم

للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة
لا المعصية ورد بعدم تسليم دلالة لام الغرض على كون
ما بعدها مرادا ولمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا
والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود
بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم
اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان
يطعمون فكانه قال ما خلقتهم لينفعوني بل لامرهم
بالعبادة او ليتذللوا لي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر
واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله
وان تمرد وافترى كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب
كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون
الاية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد
ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي
لهم ليزدادوا اثما وحمل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى
فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل
من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك الغرض
بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد
تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل
فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل بل ضده والعجب من
المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن
قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل
المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة
ضدان ورد بعد كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم
كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري

العادات لا عند الله تعالى ليلزم المحال وأما جعل المكروه مجازا عن
المنهي فلغموض الكلام ليكون ذلك إشارة إلى المنهي والله أعلم
وقد ذكرنا بالأصل فوائد لا يستغني عنها طالب العلم على وجهه
تنبيه لا يقال ما قدرته في تقرير كلام الناظم من أن الإرادة
لا تفهم منه لأنا نقول ممنوع بل فهمه منه لا عزوب فيه
لأن الخلق والإيجاد مستلزم للإرادة فإن قلت هلا
أبقيته على ظاهره فإن المعتزلة كانوا يقولون أيضا إنه
تعالى لا يخلق الشرور والقبائح وإنما يخلقها من جرت على
يديه من العباد قلت لئلا يتكرر مع قوله فخالق لعبده
وما عمل والله أعلم ثم مثل كلا من الشر والخير على طريق اللف
والنشر المشوش فمثل الخير بقوله كإرادته تعالى خلق
الإسلام فيمن أراد من عباده خلافا لمن منع أنه مخلوق
كالإيمان كما بيناه بالأصل تتمة قال الجلال في إتمام
النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة للعلماء في هذه
المسألة قولان مشهوران حكاهما غير واحد من الأئمة
أحدهما أنه يطلق على كل دين حق ولا يختص بهذه الملة
وبهذا أجاب ابن الصلاح والقول الثاني أن الإسلام خاص
بهذه الملة الشريفة ووصف المسلمين خاص بهذه الأمة
المحمدية ولم يوصف به أحد من الأمم السابقة سوى الأنبياء
فقط وشرفت هذه الأمة بأن وصفت بالوصف الذي كان
يوصف به الأنبياء تشريفا لها وتكريما وهذا القول هو الراجح
نقلا ودليلا لما قام عليه من الأدلة القاطعة وقد خصت
هذه الأمة من بين سائر الأمم بخصائص لم تكن لأحد سواها
إلا الأنبياء فقط من ذلك الوضوء فإنه خصيصة لهذه الأمة
ولم يكن أحد من الأمم يتوضأ إلا الأنبياء فقط في أشياء أخر

مطلب اختصاص الإسلام بهذه الأمة

التاليف

التاليف ومثل الشر بقوله كإرادته تعالى خلق جهل الكفر
فيمن شاء منهم وإضافته للبيان والمثال لا يخصص فتوابع كل لها حكمه
تنبيه ما قررناه بيان للمعنى دون الإعراب فلا يقال الإرادة ليست
مثالا لا للخير ولا للشر فوائد الأولى قسم الشهاب القرافي
الجهل إلى عشرة أقسام أحدها ما لا نؤمر بإزالته ولا نؤاخذ
بمقابله للزومه لنا وعدم انفكاكه عنا وهو جهلنا بجلال الله
تعالى وصفاته التي لم تدل علينا أفعاله تعالى ولا يقدر العبد
على تحصيلها بالنظر ووجه العفو عنه العجز عن إدراكه وإليه
الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما
أثنيت على نفسك وقول الصديق رضي الله تعالى عنه العجز
عن الإدراك إدراك وثانيها ما أجمع المسلمون على أنه
كفر كجحد أن الله تعالى عالم أو متكلم أو قادر ونحو ذلك من
صفاته الذاتية فإن جهل ذلك ولم ينفه كفره الطبري وغيره
وقيل لا يكفر وثالثها ما اختلف في التكفير به وهو
إثبات الأحكام الصفاتية بدونها كقول من قال
إن الله تعالى عالم بغير علم وقادر بغير قدرة وهكذا
سائر أحكامه المعنوية وللمالكي والشافعي في تكفيرهم
قولان ورابعها ما اختلف فيه هل هو جهل تجب
إزالته أو حق يجب بقاؤه وعلى الأول فهو معصية ولم
أر من كفر به وذلك أن البقاء والقدم صفتان وجوديتان
من صفات المعاني أو صفتان سلبيتان وهو الصحيح
الذي يجب اعتقاده وخامسها جهل يتعلق بالصفات
لا بالصفات كتخصيص المعتزلة الإرادة والقدرة
ببعض الممكنات وفي التكفير بذلك قولان والصحيح
عدم تكفيرهم وسادسها جهل يتعلق بالذات

النصرانية كاعتقاد البنوة والابوة والاتحاد والحلول لها
وهذا مجمع على التكفير به وسابعها الجهل بقدم
الصفات مع الاعتراف بوجودها كقول الكرامية ان
الارادة ونحوها حادثة وفي التكفير بذلك قولان والصحيح
عدم التكفير وثامنها جهل ما وقع او ما يقع من متعلقات
الصفات وقد قام الدليل القطعي الضروري على وقوعه
وذلك كالجهل بارادة الله تعالى بعثة الرسل والجهل
ببعث الخلق ونحو ذلك ولا خفا ان ذلك كفر لانه
جهل بما علم من الدين ضرورة تاسعها الجهل بتعلق
الصفات بايجاد ما لا مصلحة فيه للخلق هل يجوز
هذا في حق الله تعالى او لا فاهل الحق يجيزونه
والمعتزلة يحيلونه وفي تكفيرهم بذلك قولان وعاشرها
الجهل بتعلق الصفات بايجاد حيوان او اخرانه
او احيا او اماتة فهذا الجهل لا خلاف فيه انه ليس
بمعصية فضلا عن الكفر اذ لم يكلف الشرع بمعرفة
شي من ذلك لحاجة الى معرفته في بعض الصور فيتعين
البحث عنه حتى يعلم ويكون الجهل به حينئذ معصية
لمخالفة امر الشرع لا كفرا انتهى ملخصا بمعناه وقال
لفظه الثانية ذكر القوم اصولا سبعة تنشا من
اعتقاد بعضها كفر مجمع عليه او بدعة مختلف في كفر
صاحبها فالاصل الاول الايجاب الذاتي وهو
استناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل
او الطبع من غير اختيار ولا اشكال في كفر من يعتقد هذا
لان من لازم هذا المذهب انكار القدرة والارادة الازلية
ومن لازمه قدم العالم ومن لازمه تكذيب القران

في قوله

في قوله تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار وقوله تعالى بل
يداه مبسوطتان ينفق كيف يشا والاصل الثاني التحسين
العقلي وهو كون افعال الله تعالى واحكامه موقوفة
عقلا على الاغراض وهو جلب المصالح ودرء المفاسد وهذا
الاصل قد نشا عنه كفر صريح مجمع عليه وهو كفر البراهمة
فانهم انكروا النبوة وكذبوا الرسل صلوات الله وسلامه
عليهم فيما بلغوه عن المولى تبارك وتعالى من طلب الركوع
والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل ونحو ذلك لان هذا
كله عندهم قبيح يستحيل ان يشرعه الحكيم وقد
اطلنا في افساد هذا الاصل والاصل الثالث وهو
التقليد الرديء وهو متابعة الغير لاجل الحمية والتعصب
من غير طلب للحق وهذا الاصل نشا عنه كفر صريح
مجمع عليه وهو تقليد الجاهلية لابايهم في الشرك
وعبادة الاصنام وتقليد عامة اليهود وعامة
النصارى لاحبارهم في انكار نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم ونحو ذلك من كل تقليد في كفر صريح
وهذا الاصل نشا عنه بدعة يختلف في كفر صاحبها
كتقليد عامة المعتزلة والمرجية والمجسمة لقدمائهم
فيما دانوا به من هذه البدع واحترزوا بالتقليد
الرديء من التقليد الحسن كتقليد عامة المومنين
لعلمائهم في الفروع قال العارف السنوسي في
شرح المقدمات واختلف في تقليد العامة لعلما اهل
السنة في اصول الدين هل يكفي ذلك ام لا واكثر من
المحققين قالوا ان ذلك كاف اذا وقع منهم التصميم على
الحق لا سيما في حق من يعسر عليه فهم الادلة انتهى

قلت وهذا هو الحق ان شاء الله واختاره ابن السبكي وجزمت به
في صدر هذا النظم واوضحته في صدر الاصل بما لا مزيد عليه والاصل
الرابع هو الربط العادي وهو اعتقاد التلازم بين امر وامر
وجودا او عدما بواسطة التكرر وامتناع التخلف ولا خفا انه
قد نشا عنه كفر صريح مجمع عليه ككفر الطبايعيين القايلين
بقدم الافلاك وتاثيرها بطبعها في العوالم الارضية
وكفر الجاهلية المنكرين للبعث واحوال الاخرة بسبب الاغترار
بالربط العادي وقد نشا عنه ايضا بدعة مختلف في كفر
صاحبها كبدعة من اعتقد حدوث الاسباب العادية
وتاثيرها بجعل الله تعالى فيها قوة لذلك ولو سلم توثر
وقد سبق ما في ذلك من الخلاف والاصل الخامس هو
الجهل المركب وهو ان يجهل الحق ويجهل انه يجهله وحاصله
انه اعتقاد امر على خلاف ما هو عليه ولا شك انه سبب
للتمادي على الكفران كان ما اوقع الجهل في اعتقاده كفرا
كجهل الفلاسفة حيث اعتقدوا قدم العالم وان الباري
موثر بطريق الطبع او التعليل الى غير ذلك من كفرياتهم
وانه سبب للتمادي على البدعة ان كان ما اوقع الجهل في
اعتقاده بدعة كجهل القدرية حيث اعتقدوا ان الحيوانات
موجدة لافعالها الاختيارية بقدرتها الحادثة وانه
تعالى يجب عليه مراعاة الصلاح والاصلح للعباد الى
غير ذلك من ساير البدع الاعتقادية وانما كان الجهل
المركب سببا للتمادي على الكفر والبدعة لعدم شعور
صاحبه بجهله اذ هو على زعمه معتقد الصواب في جهله
ومن هذه حاله لا يطلب الخروج عن جهله بل لو اتفق
ان احدا تصدى لرده الى ما هو الحق في نفس الامر امتنع
من

من الاستماع له وتنزل قوله بخلاف الجهل البسيط وهو
عدم ادراك الشي فان صاحبه يطلب العلم بما جهله ان
شعر بعدم ادراكه وان غفل عن ذلك وجا من ينبهه
عليه او من يعلمه بما جهله فانه يجيب الى ذلك ويقبله
لما جبلت عليه النفوس من النفرة من الجهل ومحبة
تحصيل العلم بما ليس معلوما لها وسبب الجهل المركب
وثوق النفس في العقليات بما ليس برهانا من الادلة
وتحسين الظن فيما استند اليه من انظارها واستنبا طها
لا سيما عند ظهور اصابتها في بعض ذلك هنا اصله وقد
يكون في الشرعيات كما يكون في العقليات ويكون من
المقلدين كما يكون من الناظرين والاصل السادس
وهو التمسك في عقايد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب
والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها
وما لا يستحيل لا خفا في كونه اصلا للكفر والبدعة
اما الكفر فكاخذ ما ذهب اليه الثنوية القايلون
بالوهية النور والظلمة من قوله تعالى الله نور السموات
والارض واما البدعة الناشية عن تقليد مجرد ظواهر
الكتاب والسنة فكثيرة جدا كاخذ المجسمة الجسمية للصا نع
تعالى والجهة والحركة والسكون من مثل قوله تعالى
لما خلقت بيدي ومن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ي
ومن قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يومرون الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة وتقدم فيه مذهبين الله
مذهب من يوول اجمالا ومذهب من يوول تفصيلا
وعلى الثاني فما استحال ظاهره وكان بعيد التاويل كحديث
كان ربك في عمى وجب تنزيه الله عن ظاهره والتفويض معرفة

المراد منه اليه سبحانه وان كان يتلمع على وجه قريب فان
لم يكن له الا معنى واحد وجب حمله عليه نحو وهو معكم اين
ما كنتم وان كان له اكثر من معنى واحد نحو تجري باعيننا
حمل على اظهر معنييه او معانيه وحينئذ ينبغي ان يراد يعبرعم
به كذا حيث لا قاطع ان المراد منه كذا ولا يجئ بصيغة الجزم
والاصل السابع وهو الجهل بالقواعد العقلية التي منها
نوخذ العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة
المستحيلات والقواعد اللغوية التي يرجع اليها علم اللغة
والاعراب والبيان ولا شك ان الجهل بذلك قد يجر الى الكفر
كما اوضحناه بالاصل الثالثة ما تعرض له المصنف
فرع اصل قلنا بفساده وقال المعتزلة بصحته وهو الحسن
العقلي في الاحكام الشرعية وحاصله انه قد اشتهر
ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة
عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة
الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملايمة للغرض
ونحوها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم
في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل
اتفاقا ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح بحسب
ما عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى
المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب اجلا ومعنى
التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد
فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل
حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما
ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة
في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهي عنه

صار

صار حسنا بالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم
الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار او لورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم
العيد والفرق بين المذهبين ان الامر والنهي عندنا
من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل ان امر به فحسن
او نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن
فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اذا وردا كشفا عن
حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته احتج
المعتزلة على كون الحسن والقبح عقليين بوجوه الاول وهو
عمدتهم ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم
والكفر مما اتفق عليه العقلا حتى الذين لا يتدينون بدين
ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ
فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف
اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي
للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق
على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح
والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى
ملايمة غرض العامة وطباعهم ومتعلق المدح والذم في مجاري
العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا
نعني بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح
خلافه واما اعتراضهم بانه لا يثبت المدح والذم واستحقاق
الثواب والعقاب في الشاهد وكذا في الغايب قياسا فلا يخفى
ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب
والعقاب الثاني انه من استوى في تحصيل غرضه الصدق

والكذب بحيث لامرجح اصلا ولاعلم باستقرار الشرايع على تحسين
الصدق وتقبيح الكذب فانه يوثر الصدق قطعا وما ذاك الا
لان حسنه ذاك ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك
حيث لايتصور للمنقذ نفع وغرض ولو بعد حاوثنا والجواب
ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملايم لغرض
العامة ومصلحة العالم والاستوا المفروض انما هو في تحصيل
غرض ذلك الشخص وانه لانفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عند العقلا وعلى مذهبكم عند الله
ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستوا من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الغرض
والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدور المفروض
والفرق بينهما فيه دقة واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية
المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة
لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق
نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة
لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار
الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على
ما هو المتنازع بل لامر اخر الثالث لو لم يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع لم يثبت اصلا لان العلم بحسن ما امر
به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه
يتوقف على ان الكذب قبيح لايصدر عنه وان الامر بالقبيح
والنهي عن الحسن سفه وعبث لايليق به وذلك اما بالعقل
والتقدير انه معزول لاحكم له هناك واما بالشرع فيدور
والجواب انا لانجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح
ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل

متعلق

متعلق الامر والمدح والقبح عبارة عن كونه متعلق النهي والذم
قال امام الحرمين وصاحب التتمة له ان قولنا لاندرك
الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث توهم كون الحسن زايدا
على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل
الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثنا على فاعله وكذا
في القبح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل
الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب
الفعل الذي امر الشرع به لامرية ايجابا وكذا الحظر هذا
وقد تقدم في مباحث الكلام امتناع الكذب على الشارع
من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شي
لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب
النبوة والجواب ان الامكان العقلي لاينافي الجزم بعدم
الوقوع اصلا كساير العاديات الخامس انا قاطعون
انه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان
يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لايليق به
من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق
الذم والعقاب في حكم الله تعالى سوا ورد الشرع ام لم
يرد والجواب انه مبني على استقرار الشرايع على ذلك
واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه
مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس
لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم
افحام الانبيا فقد قدمناه مع جوابه بالاصل في صدر الكتاب
وتمسك اصحابنا على ما ذهبوا اليه بوجوه بعضها يدل
على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات
واعتبارات فيه وبعضها يدل على انهما ليسا لذاته خاصة

احدها انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك
الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بنا على
اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب
واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا الثاني لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في
شي من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب
انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل
فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما
واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه
الا ان ترك انجا النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل
القبيحين وتخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن
هو الانجا لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص
بالتعريض والا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب
فالجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجا الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل
والضرب حدا فامرهما ظاهر الثالث لو حسن
الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن البارى
مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم
انه لابد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول
قبيح لا يصح عن البارى بل يتعين عليه الحكم بالمعقول
الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار واعترض
بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه
متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار
على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان
يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال الرابع

قبح

قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا
عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فاعترض بان الصارف
والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن
عند الحصول والله اعلم وفي الاصل وجوه اخر مع تتمات
نفيسة فليرجع اليها من ارادها الثالث لغة الكفر ضد الايمان
فهو انكار ما علم من الدين بالضرورة او ما يستلزمه ماخوذ
كالكفران من الكفر بفتح الكاف وهو الستر لانه يستر الحق
ولهذا سمي الزارع كافرا لانه يستر البذر وقد يطلق الكفر
على التبري كقوله تعالى حكاية عن ابليس اني كفرت بما اشركتمون
من قبل اي تبرأت منه والكفر كما قال الازهري اربعة انواع
كفر انكار بان يكفر بقلبه ولسانه وكفر جحود بان يعترف
بقلبه ولا يقر بلسانه ولا يتلفظ بالتوحيد ككفر ابي طالب
وكفر نفاق بان يكفر بقلبه ويقر بلسانه ككفر المنافقين
في زمنه عليه السلام وكفر النعمة والعشير ككفر الزوجة
نعمة الزوج والعبد نعمة سيده ولما خالف المعتزلة
في القدر ونفته ولذلك سموا بالقدرية وقال به غيرهم
وان اختلفت عباراتهم فيه وارائهم تمسكا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واهل الحل والعقد
من السلف والخلف على اثبات قدر الله سبحانه وتعالى واكثر
العلماء من التصنيف فيه وداخله كتاب الحافظ ابي بكر البيهقي
اشار الى ذلك بقوله وواجب علينا شرعا ايماننا
الجازم بالقدر بتحريك الدال وتسكينها مصدر قدرت الشي بفتح
الدال وتخفيفها
اذا احطت بمقدار
وال فيه هنا عوض عن مضاف اليه اي بتقدير الله سبحانه
الامور واحاطته بها علما وهو عند الماتريدية تحديد تعالى

ان لا كل مخلوق حده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه
من زمان ومكان وما يترتب عليه من طاعة ومعصيات وثواب
وثواب وعقاب او غفران ونحوه وقول بعضهم المراد من القدر
ان الله تعالى علم مقادير الاشيا وازمانها قبل ايجادها ثم
اوجد ما سبق في علمه انه يوجد فكل حادث صادر عن علمه
وقدرته وارادته هذا هو المعلوم من الدين بقواطع البراهين
وعليه كان السلف من الصحابة وخيار التابعين قبل حدوث
القدرية المخالفين وعند الاشاعرة ايجاد الله تعالى الاشيا
على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاتها واحوالها كما نصه ثم
السيد في شرح المواقف والظاهر انه اختلاف عبارة وان المراد
علم الله سبحانه بايجاده الاشيا الخ الا ترى الى عبارة النووي
وهو منهم حيث قال اعلم ان مذهب اهل الحق اثبات القدر
ومعناه ان الله تعالى قدر الاشيا في القدم وعلم سبحانه انها
ستقع في اوقات معلومة عنده سبحانه وعلى صفات مخصوصة
فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وانكرت القدرية هذا
وزعمت انه سبحانه لم يقدرها ولم يتقدم علمه بها وانها
مستانفة العلم اي انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها وكذبوا
على الله جل عن اقوالهم الباطلة انتهت وعند الفلاسفة
عبارة عن خروج الاشيا الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي
تقرر في القضا قاله السيد في شرح المواقف نقلا من كلام القاضي
عياض قال السيد والمعتزلة ينكرون القضا والقدر في الافعال
الاختيارية الصادرة من العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه
الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار
العباد وقدرتهم انتهى لا يقال بين اثبات السيد عن
المعتزلة علمه تعالى بتلك الافعال ونفي النووي اياه

ثم انه

ثم انه لانا نقول كلام النووي محمول على القدرية الاولى
وكلام السيد على القدرية المتاخرة ولفظ النووي قال اصحاب
المقالات من المتكلمين وقد انقرضت القدرية القايلون
بعدم تقدم علمه تعالى بالامور ولم يبق احد من اهل القبلة
عليه وصارت القدرية في الازمان المتاخرة تعتقد اثبات
القدر ولكن تقول الخير من الله والشر من غيره تعالى عن
قولهم انتهى ونحوه نقل القرطبي ايضا عن المتكلمين وزاد
والقدرية اليوم مطبقون على ان الله تعالى عالم بافعال
العباد قبل وقوعها وانما خالفوا السلف في زعمهم ان
افعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة
الاستقلال ومع كونه مذهبا باطلا اخف من المذهب الاول
والمتاخرون منهم انكروا تعلق الارادة الازلية بافعال العباد
فرارا من تعلق القديم بالحادث وهم محجوجون بما قاله
الشافعي رضي الله عنه ان سلم القدرية العلم خصموا اذ
يقال لهم ايجوز ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم
فان منعوا وافقونا وان اجازوا لزمهم نسبة الجهل
اليه تعالى عن ذلك انتهى ونقل السبكي في طبقاته
الكبرى عن الربيع بن سليمان قال سئل الشافعي
رضي الله تعالى عنه عن القدر فانشا يقول

فما شئت كان وان لم اشا … وما شئت ان لم تشا لم يكن
خلقت العباد على ما علمت … ففي العلم يجري الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت … وهذا اعنت وذا لم تعن
فمنهم شقي ومنهم سعيد … ومنهم قبيح ومنهم حسن

واجب علينا شرعا ايضا ايماننا بالقضا اي بقضا الله
تعالى وهو تعلقه الحكم وتعريفه عند الماتريدية يتعبر عن الفعل

مع زيادة إحكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب
الرضى به لان الرضى بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضى
بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضى انما يجب
بالقضاء دون المقضي وتحقيقه ان للكفر نسبتين احداهما
الى الله تعالى بالخلق والايجاد والاخرى الى العبد باعتبار
محليته له واتصافه به ولا شك ان انكاره انما هو باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضى به انما هو باعتبار
النسبة الاولى دون الثانية ولا يخفى انه لا يلزم من
وجوب الرضى بشي باعتبار صدوره عن صانعه وجوب
الرضى به باعتبار وقوعه صفة لفاعله والتام انه
والا لوجب الرضى بموت الانبيا وهو باطل اجماعا كذا في
شرح المواقف وعرفه بعض الاشاعرة كما نقله عنهم
السيد بانه ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشياء على
ما هي عليه فيما لا يزال والقضاء عند الفلاسفة
عبارة عن علم الواجب بما ينبغي ان يكون عليه الوجود
حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام ويعبرون
عنه بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها ولا شك في رجوعه على
هذين القولين للصفات الذاتية والحق مذهب الماتريدية
تنبيها الاول قال اهل السنة القدرية هم
المعتزلة وعليهم تحمل الاحاديث على قوله صلى الله عليه وسلم
لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وكقوله ايضا القدرية
مجوس هذه الامة وكقوله ايضا اذا قامت القيامة
ينادي مناد يا اهل الجمع اين خصماء الله فتقوم القدرية
وقال بعض المعتزلة لسنا قدرية بل انتم القدرية

لاعتقادكم

الشايع

لاعتقادكم اثبات القدر من الخير والشر بتقدير الله ومشيئته
لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته كالجبرية قال ابن قتيبة
وامام الحرمين وهذا تمويه من هولاء الجهلة ومباهتة وتواقح فان
اهل الحق يفوضون امورهم الى الله سبحانه و[illegible]
ويضيفون القدر والافعال الى الله تعالى وهولاء الجهلة
يضيفونه الى انفسهم ومدعي الشي لنفسه ومضيفه اليها
اولى بان ينسب اليه ممن يعتقده لغيره وينفيه عن
نفسه قال الامام وجعلهم مجوسا لتشبيه تقسيمهم
الخير والشر في حكم الارادة بتقسيم المجوس اياهما باضافة
الخير الى يزدان والشر الى اهرمن قال السعد ولا خفا
ان من لا يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويتعرض لبعضها فينسبه
لنفسه يكون هو المخاصم لله وقد مر ان القدرية يقومون
عند ندا المنادي اين خصماء الله والحق في وجه التسمية بذلك
مبالغتهم في نفي كون الخير كله والشر كله بتقدير الله
ومشيئته وكثرة مدافعتهم اياه الثاني في مسلم ان ابن
عمر قال لسائله عنهم فاذا لقيت اوليك يعني القدرية
فاخبرهم اني بري منهم وانهم برآء مني والذي يحلف
به عبد الله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه
ما قبل الله منه حتى يومن بالقدر قال النووي هذا
الذي قاله ابن عمر رضي الله عنهما ظاهر في تكفيره القدرية
قال القاضي عياض هذا في القدرية الاولى الذين نفوا
تقدم علم الله تعالى بالكائنات قال والقائل بهذا
كافر بلا خلاف وهولاء الذين ينكرون القدر بهذا المعنى
هم الفلاسفة في الحقيقة انتهى وعبارة بعض المتاخرين
اعلم ان الايمان بالقدر على قسمين احدهما الايمان

بانه تعالى سبق في علمه ما يفعله العباد من خير وشر وما يجازون عليه
وانه كتب ذلك عنده واحصاه وان اعمال العباد تجري على ما سبق
في علمه وكتابه ثانيهما انه تعالى خلق افعال عباده كلها من خير
وشر وكفر وايمان وهذا القسم ينكره القدرية كلهم والاول لا ينكره
الا غلاتهم وكفرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث لم ينكروا
العلم القديم والا كفروا كما نص عليه الشافعي واحمد وغيرهما
وبهذا علم انه لا يغتر بقول بعضهم الايمان بالقدر واجب
لا يصح الايمان بدونه اذ فيه اطلاق غير مراد وقول القاضي
وهولاء الذين ينكرون القدر بهذا المعنى هم الفلاسفة في
الحقيقة يوجب تخصيص النزاع بالجزئيات اذ هو الذي
تنكره الفلاسفة ومنه نظر الثالث كان علي بن ابي طالب
رضي الله عنه يقول بالقضا والقدر وكذلك اولاده واتباعه
وله في ذلك مقالة نفيسة حيث قام اليه شيخ منصرفه من
صفين فقال له اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضا الله
وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرا النسمة ما وطينا ولا
هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضا الله وقدره فقال
الشيخ فعند الله احتسب عناي ما ارى لي من الاجر شيا فقال
له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شي من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا
والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضا لازما
وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسي ولا المسي اولى
بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان

وشهود

وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها
ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم
يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار فقال الشيخ ما القضا والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه الرابع نؤمن بالقضا والقدر ولا نحتج بهما اي لا نجعلهما
شرعا ان يكونا عذرا للعاصي مجوزا له الاقدام على الفعل ورافعا
عنه اللوم عليه ومحاجة ادم مع موسى حيث قال له انت ابو البشر
الذي كنت سببا لاخراج اولادك من الجنة باكلك من الشجرة فقال
له ادم اتلومني على امر قدره الله علي فقال صلى الله عليه وسلم
فحج ادم موسى اي غلبه بالحجة بالنسبة الخصوصية على انها وقعت
بعد الموت وانقطاع التكليف مع ان ادم لا ذنب له ولا لوم
عليه فيما اكله والسلام الخامس اول من تكلم في القدر
معبد الجهني وكان اولا يجلس الى الحسن البصري ثم سلك
اهل البصرة بعده مسلكه لما راوا عمرو بن عبيد ينتحله
قتله الحجاج بن يوسف صبرا وقيل انه معبد بن عبد الله بن عويمر
قاله السمعاني السادس محل النزاع اليوم انما هو القضا
والقدر بمعنى الخلق والتقدير لا بمعنى الايجاب والالزام ولا
بمعنى الاعلام والتبيين فالاول نحو وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه والثاني نحو وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فان هذين النوعين ليسا
محل خلاف البتة وقوله حقا مفعول مطلق موكدا وتفصيل
لوجوب الايمان بالقضا والقدر اي ايماننا بالقضا والقدر
واجب وجوبا شرعيا مثلا او حكمنا بوجوب الايمان بالقضا
والقدر شرعا للامر الذي اي ورد بذلك في ضمن الخبر

الصحيح بمعنى المخبر به وهو عندنا هل فيه مرادف للحديث على الصحيح
وهو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او تقريرا
او صفة وقيل الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم والخبر
ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها
الاخباري ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث وقيل بينهما
عموم وخصوص مطلق فكل حديث خبر من غير عكس واما
الاثر بفتح الهمزة والمثلثة فهو على الاصح الحديث مطلقا
مرفوعا كان او موقوفا وبعض الفقها الخراسانيين قصره
على الثاني وعلى الاصح فهو ما اضيف الى النبي صلى الله
عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه قولا او فعلا
او تقريرا او صفة فاختيار التعبير بالخبر لا يخفى وجهه
وقد ذكرنا في الاصل من الاخبار المسمعة لوجوب الايمان
بالقضا والقدر جملة صالحة ولله الحمد ولما وقع في بعض
جزئيات الجائز العقلي نزاع بين العقلا وهو من مسايل
الاعتقاد شرع في بيانه مقدما منه مباحث الروية فقال
(ومنه) اي ومن جزئيات الجائز عقلا علمه سبحانه
وتعالى بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع (ان
يرى) الباري سبحانه بالبنا للمفعول اي ان تتعلق به
روية الرائي اذ لم يرد برهان عن ذلك وسند الايمان وجوب
الروية سمعا لورود الكتاب والسنة بها وانعقاد الاجماع
قبل ظهور المخالفين عليها ولما كان النظر محتملا لمعنى العلم
رفع ذلك بقوله (بالابصار) جمع بصر وهو المحل الذي يخلق الله
تعالى منه الابصار عادة عند وجود شرطه فهو تحرير لمحل
النزاع بين المختلفين فان اهل السنة رضي الله تعالى
عنهم واماتنا على طريقتهم ومحبتهم ذهبوا الى ان الله تعالى

يجوز

ها

يجوز ان يرى بالبصر وان المومنين يرونه في الجنة كذلك منزها
عن المقابلة والجهة والكيفية والاحاطة والمكان وخالفهم
في ذلك جميع الفرق فاحالها المعتزلة واجازها المشبهة
والكرامية في جهة ومكان لكونه عندهم تعالى عن كفرهم جسما
ثم لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا
لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال
الشعاع الخارج من الباصرة بالمرئي او حالة ادراكية
مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا
بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين
حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميه الروية
بمعنى الانكشاف التام بالبصر ولا تتعلق عادة الا بما
هو في جهة ومكان ومسافة مخصوصة فهل مثل هذه الحالة
الادراكية يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق
بذات الله تعالى دون جهة ومكان فاحاله من عدا اصحابنا
واجازه الاصحاب ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع
انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع
ثانيا فان قلت هلا اكتفى الاصحاب عن ادلة الامكان
بان الاصل في الشي سيما ما ورد به الشرع هو الامكان
ما لم تصد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان قلت لان هذا انما يحسن في مقام
النظر والاستدلال الارشادي دون المناظرة والمحاجة
مع الخصوم فان قيل المعول عليه من دليل الامكان
ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهي ان موسى عليه السلام

طلب الرؤية او ان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبت بالنقل
دون العقل فلا يصلح حينئذ للمحاجة مع الخصم قلنا اما انه نقلي
فنعم واما انه لا يصلح للمحاجة مع الخصم فممنوع لانه قطعي لوروده
في المتواتر فلا نزاع في امكانه بل لا نزاع في وقوعه لذلك
تنبيهان الاول احتج الاصحاب على امكان الرؤية
بدليلين سمعي وعقلي فاما الاول فسنشير اليه بقوله
اذ بجائز علقت واما الثاني فتقريره انا نرى بحكم
الضرورة الجواهر كالاجسام والاعراض كالاضواء والالوان
والاكوان باتفاق الخصوم في الجملة او بحكم الاستدلال على
رؤية القبيلين بانا نميز بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر
والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان
يقوم شي منهما بآلة الابصار على ما ذهب اليه صاحب التصرف
وعلى كل حال لما صحت رؤيتهما وهي حكم مشترك ولا بد للحكم
المشترك من علة تامة مشتركة لزمان تكون لها علة لامتناع
الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر
والعرض لما تقرر من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين
وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بين
القبيلين سواهما والحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
او عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة
الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود
اذ صحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
والدوران امارة العلية وهو مما يشترك فيه الواجب وغيره
فلزم صحة رؤيته تعالى من حيث تحقق علة الصحة التي هي
الوجود فيه وهو المطلوب تتمة فهم الاكثرون ان المراد
بالعلة هنا المؤثر في صحة الرؤية ودل كلام امام الحرمين

اي صحة الرويا

علي

على ان المراد بها هاهنا ما يصلح متعلقا للرؤية وقابلا لها
ولا يكفي لزومه كونه وجوديا على هذا وهو الحق وعليه ينبني
اندفاع كثير مما اعترض به على هذا الدليل وهو وجوه الاول
ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى
علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري
ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا
للرؤية بالضرورة الثاني ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل
صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز
ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد
النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار
فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان
متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية
او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا
قد نرى الشي من بعيد ولا ندرك منه الا هويته دون خصوصية
كونه جوهرا او عرضا او فرسا او انسانا وكذلك بل ربما نرى
زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه
من الجواهر والاعراض ثم بعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة
بهويته الخاصة قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر
والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند
ما سئلنا عنها وان استقصينا التامل فنعلم ان ما يتعلق
به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الامتيازات وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض لا ان الوجود هو المؤثر قال السعد
وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما
يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الثالث

بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر
والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة
رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا
لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه
ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق
للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم
الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لصحتها على
ان مجرد تجويز كون الخصوصية شرطا او مانعا لا يكفي
هنا بل من ادعى ذلك فعليه الاثبات على ما هو قانون
البحث الثاني اعترض على هذا الدليل ايضا بثلاثة
اوجه الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب
وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا اختلاف ان
حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة
الانسان لا تماثل حقيقة الفرس والجواب ما مر
في بحث مغايرة الوجود لذاته غاية الامر ان الاعتراض
يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره
واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية
فاشتراكه ضروري والثاني انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح
والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب
منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري
العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا لانها على
امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد غير مستند
الى دليل فلا يسمع الثالث نقض هذا الدليل بصحة

المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فتلزم صحة
مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر
اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق
عند الوجود وتنتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا
لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك
في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق
له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فنقول
والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي ما قاله السعد
رحمه الله واشار بقوله لكن النظر بمعنى الادراك
التام بحاسة البصر حاصل للرائي به متعلق له
بكيف للمرئي من مقابلة وجهة وكونها مما هو تابع
لرؤية المخلوق عادة ممنوع وتساوي الرؤيتين
غير لازم قطعا وقياس الغائب على الشاهد فاسد
الى الجواز شبهة عقلية للمعتزلة هي اقوى شبههم الثلاث وتسمى
شبهة المقابلة وتقريرها كما في شرح المقاصد انه تعالى لو كان
مرئيا لكان مقابلا للرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالذات
او حكما كما في الرؤية بالمرآة على ان الحق انه لا حاجة الى هذا
التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة
للرائي حقيقة لا حالة الصورة كالوجه مثلا وادعوا ان لزوم
المقابلة ضرورة ودفعوا على ذلك وجوها من الاستدلال
مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال ولكان
جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية
عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن او فيهما ولكان
في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تتعقل الرؤية ان لم يكن

فيه ولا خارجه لانتفا المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا
متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم
فانه انما يتعلق بالصفات ولا يفاد في ان يكون المعلوم كلها
او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة
او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان روية المومنين اياه
اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه
فيتجزي او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب
مع استوايهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض
ولكان رويته اما مع روية شي اخر مما في الجنة فيكون في جهة منه
ضرورة ان روية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لا معها
فيكون ما هو باطن في الرائي مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع
شرائط الروية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما تصح في
الاجسام واجاب القوم عنها بان لزوم المقابلة والجهة
ممنوع وانما الروية نوع من الادراك يخلقه تعالى متى شا
ولاي شي شا ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلا
غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغايب لان الرويتين
مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما
في الشروط واللوازم فالمراد بالمخالفة في الكشف وجوب خلو
روية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في روية
الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الروية او الرائي عن جميع الحالات
والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الروية
فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة تكون
واقعة بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان
تكون كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في
هذا النوع من الروية لان الروية المخالفة لها بالحقيقة المسماة

عندكم

عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري وثانيتها الشبه
العقلية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الروية اما باتصال شعاع
العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على
اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع
فتمتنع رويته والجواب ان هذا انما يتوجه على مذهب الفلاسفة
فانهم بعد اتفاقهم على ان معنى الروية تاثر الحدقة بسبب ارتسام
صورة المبصر فيها اختلفوا على قولين احدهما ان المدرك لنا
نفس المثال المنطبع وهو الشي المطابق لما في الخارج اعني الحاصل
عن المادة وثانيهما ان المدرك لنا عين ذلك الشي بواسطة المثال
المنطبع في الرطوبة الجلدية المودية الى الحس المشترك ومذهب
اهل السنة ان السمع والبصر ادراكان لا يتوقفان الا على وجود
محل يتقومان به واختصاص بعض الاشيا بالادراك في حقنا انما
هو باجرا الله عادته بخلق ذلك فيها على ما حقق في بحث القوى
ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغايب اما على تقدير
اختلاف الرويتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما
فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة وثالثتها
شبهة الموانع وهي انه لو جازت رويته تعالى لدامت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة
على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص
القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك في اللذات وجه
اللزوم انه يكفي للروية في حق الغايب سلامة الحاسة
وكون الشي جايز الروية لان المقابلة وانتفا الموانع
من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة
الحجاب الكثيف والشعاع المناسب لضوء العين انما
يشترط في الشاهد اعني روية الاجسام والاعراض

فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها الا ان الله تعالى لم يخلق فينا رؤيتها او لتوقفها
على شرط اخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز
ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان
بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة
قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد
جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الحال وعدم جزمه بانتفائها
فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية ككون
جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم
الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها
لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل به لكن سلمنا وجوب
الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن
لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان
تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فتختلفان في
اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة
قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة
في بعض الاوقات وفي الاصل زيادة مهمة ولما
تمسكت المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بشبه
سمعية ايضا وكان اقواها قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وهو يدرك الابصار وهو
اللطيف الخبير والتمسك به من وجهين احدهما
وهو الذي تفرد بجوابه تقريره ان نفي ادراكه
تعالى بالبصر وارد مورد التمدح فيدرج في اثناء المدح

فيكون

فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى
محال وهذا الوجه يدل على نفي الجواز وعنه اجوبة منها
انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب فلا نسلم
عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في
الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان هذا تمدح وما به
التمدح لا يفترق فيه الدنيا والاخرة ولا يزول ودفع بان
امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية
من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلقها
ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله
انما يعتبر في العمليات دون العلميات ومنها ما تعرض
للاشارة اليه بقوله والنظر بمعنى الانكشاف التام بحاسة
البصر حاصل للرائي بلا انحصار للمرئي واحاطة بجوانبه
وحدوده ونهاياته والوقوف على حقيقته كما هو محل
النفي في الاية الشريفة وملخصه انا لا نسلم ان الادراك
بالبصر في الاية الكريمة هو مطلق الرؤية بل هو رؤية
مخصوصة وهي التي تكون على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذا من ادركت
فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه
بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح وما رايته فيكون اخص
من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا
يلزم من نفي الادراك على هذا نفي الرؤية ولا من كون
نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان
قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته تناقض انما يفيد
ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم اياه عن ائمة اللغة افترا

فان ادراك الحواس مستفاد من ادركت فلانا اذا لحقته
وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون
اللغة فان قلت فان كان الادراك ما ذكرتم فهو
مستحيل في حق الباري تعالى فلم يكن لقوله تعالى
لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار
جهة قلت اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات
الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه
الابصار فعبارة عن رؤيته تعالى اياها وعلمه بها تعبيرا
عن اللازم بالملزوم ومنها ان المنفي ادراك الابصار
ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصر ولا دلالة على
نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما شاع
من استعمال ادراك البصر في الادراك به ولان جميع الاشيا
كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار
فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد
ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة
والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري
تعالى عن الجهة ولكن يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع
وثالثها وجه التمسك وله مقدمة بيناها في الاصل
ان نقول قد اخبر سبحانه وتعالى في هذه الاية بانه لا يراه
احد في المستقبل على سبيل عموم السلب وشمول النفي
فلو جاز ان يراه المومنون في الجنة لزم الخلف في خبره تعالى
وهو محال واجيب بجواز كونه من سلب العموم ونفي
الشمول على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا
بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك
لان الكفار لا يرونه ورد بانه حمل للاية على القليل فان كون
الجمع

الجمع المعرف باللام مع النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال
حتى انه لا يكاد يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق
بهذا المقام لانه ابلغ في اثبات حجاب العزة والعظمة واقعد
في مقابلة اثبات ادراكه تعالى لكل فرد فرد من الابصار بسلب
ادراك كل فرد فرد من الابصار له تعالى واجيب بانا
سلمنا ان الاية من باب عموم السلب لا سلب العموم كما هو الكثير
لكن لا نسلم دلالتها على عموم الاوقات والاحوال بل على عموم
الاشخاص اذ هي سالبة كلية مطلقة لا دائمة على ما اختاره
الامدي والقرافي والاصفهاني من ان العام في الاشخاص
مطلق في الاحوال والاوقات والامكنة ورد بانه خلاف ص
التحقيق كما بينه ابن دقيق العيد والذي حققه التقي السبكي
ان عموم الاوقات والاحوال مستفاد من عموم الاشخاص
لزوما لا وضعا وجرى عليه ولده في جمع الجوامع وعليه
فالجواب ان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى واختياره
وانما يخلقها في الاخرة فقد نص حديث الرؤية المتواتر
المعنى على وقوعها في الاخرة وقامت الادلة على انتفائها في
الدنيا كقوله صلى الله عليه وسلم واعلموا ان احدكم لن يرى
ربه حتى يموت رواه مسلم اواخر كتابه ونحوه من الاحاديث
التي دلت على تخصيص عموم الاوقات بما عدا الاخرة
وبهذا كله ظهر لك ان احسن الاجوبة عن الاية الكريمة
ما تعرض له في النظم ولله الحمد والمنة ومن شبههم
السمعية قوله تعالى في جواب طلب موسى عليه السلام الرؤية
لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد
فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على
سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله

ايضاح

عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه الصلاة والسلام لم يره غيره اجماعا
والجواب ان كون الكلمة للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ايمة
اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحث لا يمنع الامكابرة لكن لا نسلم
دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور
فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه
جوابا لسوال الروية في الدنيا على انه لو صرح بالتاكيد وجب الحمل
على الروية في الدنيا توفيقا بين الادلة ومنها ان الله تعالى
حيث ما ذكر في كتابه سوال الروية استعظمه استعظاما شديدا
واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقانا لولا انزل علينا الملايكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ
قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رويته لما
كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر
به مساق الكلام ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملايكة عليهم
والكتاب مع انه من الممكنات لا لامتناعها والا لمنعهم موسى
من ذلك كما فعل حين سالوه ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم
تجهلون وهذا مشعر بامكان الروية في الدنيا او لطلبهم اياها
في الدنيا لا لامتناعها بل لانهم طلبوا وقوعها على طريق الجهة
والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض فان
قلت قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك
يدل على امتناع المسوول فيه حتى عد سواله فيه من مقتضيات
التوبة قلت ممنوع جاز ان يكون معناه التوبة عن الجراة والاقدام

على

مطلب
مقالة العز بن عبد السلام ان الملايكة لا ترى ربها

على السوال بدون الاذن او عن طلب وقوعها في الدنيا وان
كانت ممكنة اذ الامكان لا يستلزم الوقوع وفيه تنبيه
بالاصل وقوله للمومنين اما الظرف ما له ينظر لتضمنه معنى
ينكشف واما مستقر حال من الابصار وال فيه للاستغراق
والمراد انه ينكشف سبحانه انكشافا تاما بحاسة البصر لكل فرد
فرد من المومنين وهذا مجمع عليه في الجملة وان اختلف العلما في
بعض جزيياته وافراده وزمانه ومكانه فقد قال عز الدين بن
عبد السلام ان الملايكة لا ترى ربها في الاخرة متمسكا بعموم قوله تعالى
لا تدركه الابصار وانه عام خص منه مومنوا البشر بالنص فيبقى
على عمومه فيمن عداهم ونقله عن جماعة من المتاخرين ولم يتعقبوه
بنكير والحق انهم يرونه سبحانه كما نص عليه الاشعري ووافقه
البيهقي وابن القيم والبلقيني ولا شك في ارجحيته قال صاحب
الكام الزجاج والبلقيني بعد ان حكيا مقالة العز في الملايكة
والجن اولى بالمنع منهم زاد البلقيني وقد يتوقف في الاولوية
لان الايمان في العرف يشمل مومني الثقلين وجزم الجلال السيوطي
بان الجن تحصل لهم الروية في الموقف مع سائر الخلق قطعا
وتحصل لهم في الجنة في وقت ما من غير قطع بذلك لكن باحتمال
راجح واما انهم يساوون الانس في الروية في كل جمعة فالظاهر
خلافه وقد اختلف العلما في روية النساء في الاخرة على
ثلاثة مذاهب احدها لا يرينه لقصرهن في الخيام ولعدم
تصريح الاحاديث برويتهن والثاني يرينه اخذا من عمومات
النصوص الواردة في الروية والثالث يرينه في الاعياد فانه تعالى
يتجلى فيها تجليا عاما فيرينه في مثل هذه الحال دون غيرها وبه جزم
السيوطي لكن قال فيه الحافظ ابن كثير انه يحتاج الى دليل خاص وفي
المومنين من الامم السابقة احتمالان لابن ابي جمرة اظهرهما عنده

مسائل تتم في الرؤية لمؤمني هذه الامة تنبيهات الاول
احترز بالمؤمنين عن الكفار والمنافقين فانهم لا يرون ربهم يوم
القيامة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولان
رؤيته تعالى من اعظم الكرامات والتشريف ما لكافر ليس اهلا لذلك
وقيل انهم يرونه تعالى ثم يحجبون فيكون عليهم حسرة قال
السيوطي وله شواهد رويناها عن الحسن البصري ويأتي له
الجزم بان رؤيته في الموقف حاصلة لكل احد وعبارة
النووي الرؤية مختصة بالمؤمنين واما الكفار فلا يرونه
سبحانه وقيل يراه منافقوا هذه الامة وهذا ضعيف
والصحيح الذي عليه جمهور اهل السنة ان المنافقين لا يرونه
كما لا يراه باقي الكفار باتفاق العلما ونحوه لابن الفاكهاني
المالكي ايضا ومنه يعلم تخصيص محل الخلاف الذي ذكرناه
الثاني اتفق العلما على ان ساير الحيوانات غير من ذكرنا
لا تراه اذ ليست من اهل التشريف والتكريم الثالث
نبه شيخنا السنهوري في معراجه نقلا لغيره ان رؤية
الله تعالى انما تقع تفضلا منه تعالى لا في مقابلة عمل البتة
الرابع محل الرؤية الجنة من غير خلاف واما رؤيته
تعالى في عرصات القيامة ففي السنة ما يقتضي وقوعها
للمؤمنين فيها وهو الصواب وفي تحفة الجلسا رؤية الله تعالى
يوم القيامة في الموقف حاصلة لكل احد بلا نزاع واما الرؤية
في الجنة فاجمع اهل السنة على انها حاصلة للانبيا والرسل
والصديقين من كل امة ورجال المؤمنين من البشر من هذه
الامة واختلف في غيرهم على ما يأتي تفصيله الخامس قال
الحافظ ابن رجب كل يوم كان عيدا للمسلمين في الدنيا فانه
عيد لهم في الجنة يجتمعون فيه على زيارة ربهم ويتجلى لهم

فيه

فيه ويوم الجمعة يدعى يوم المزيد في الجنة ويوما الفطر والاضحى
يجتمع اهل الجنة فيهما للزيارة وورد مشاركة النسا
للرجال فيهما في الرؤية كما كن يشهدنهما معهم في الدنيا
دون الجمع هذا حال عوام اهل الجنة واستثنى الجلال
زوجات الانبيا وبناتهم فاخرجهن في الرؤية الى اكثر مما
لغيرهن منهن من ليس كذلك حتى يرين في غير الاعياد
ايضا كما اختص ابو بكر وعمر بمزيد في الرؤية ليس لغيرهما
واما خواصهم كالرسل والانبيا ففي كل يوم يرون ربهم
بكرة وعشيا انتهى وهو مشهور بين القوم وذهب
صاحب التذكرة الى ان الناس يرون ربهم في الموقف ثم
يحجبون الى ان لا يبقى في النار من يدخل الجنة احد فيوذن
لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك اصلا وان كان
منهم رجوع الى حال الشعور بلذاتهم وتمتعاتهم التي اعدها
الله لهم فيها فهم مشاهدون بمعنى انه لا ساتر لهم عنه
وان حجبتهم الطبايع البشرية بخلقه تعالى وتمكنه الى
مالوفاتها فيكونون في كل حال مشاهدين وبكل جارحة
ناظرين ولا يكونون بالمحبة موصوفين ولا بالغيبة متصفين
واستوضح لذلك بما حكي عن قيس مجنون ليلى انه قيل له
ندعو لك ليلى فقال هل غابت عني فتدعى قيل اتحب ليلى فقال
المحبة ذريعة الوصلة وقد وقعت الوصلة فانا ليلى وليلى
انا ثم نقل في محل اخر عن ابي يزيد البسطامي انه قال ان لله تعالى
عبادا لو حجبهم في الجنة ساعة لاستغاثوا من الجنة ونعيمها كما
يستغيث اهل النار من النار وعذابها ولا اعرف دوام الرؤية
لعموم الناس في الجنة الا له فقط فليحرر السادس ان حمل
كلام الناظم على الرؤية في الجنة فلا كلام في خروج الكفار وان حمل

وان حمل على الاطلاق سوا المؤمن والجنة احتمل ان يكون جازما
بما قاله النووي وابن الفاكهاني واحتمل الجزم بما قاله الجلال بجعل
مفهوم المؤمنين مفصلا باعتبار الحالات ثم ان قوله المؤمنين ان
حمل على من كلف بالايمان كان كلامه محتملا في الملائكة بنا
على ان الايمان فيهم ضروري فلا يكلفون به اذ لا تكليف الا بفعل
اختياري كما هو مختار الجمهور وبه صرح بعضهم في الملائكة وان
حمل على من اتصف به الى حال الموافاة كان متكلما به اولا دخلوا
كمومني الجن والامم السالفة والصبيان والبله والمجانين
الذين ادركهم البلوغ على الجنون وما توا عليه ومن اتصف به
من اهل الفترة والله اعلم ولما كان دليل الروية العقلي الذي
عول عليه الاشعري والقاضي موسوما بالضعف كما يعلم مما
اسلفناه وكان دليلها السمعي معولا عليه عند المعظم من الاشاعرة
والماتريدية لكنه كتاب وسنة واجماع وكان محل منازعة
الخصوم الكتاب على انه محتمل لوجوه من الدلالة تعرض له
مقتصرا على اظهر وجوه الاستدلال منه بقوله اذ تعليل اي
حكمنا بجواز الروية وامكانها عقلا لانها بوجود امر جائز عقلا
وهو استقرار الجبل علقت اي علق الله تعالى وقوعها عليه
حين ساله كليمه موسى عليه السلام الروية كما في رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني الاية وتقريره انه اشارة الى قياس حذفت
كبراه تقريره ان الله تعالى علق الروية على استقرار الجبل وهو ممكن
في نفسه ضرورة وكل ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا لان
معنى التعليق الاخبار بان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق
عليه والمحال لا يقع على شي من التقادير فلو لم تكن ممكنة لزم
الخلف في خبره تعالى واعترض على هذا الاستدلال بوجوه

احدها

احدها انا لا نسلم انه علق الروية على استقرار الجبل مطلقا او حالة
السكون ليكون ممكنا بل عقب النظر بدلالة الفا وذلك حالة
تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان استقراره حينئذ واجيب بان
الاستقرار حال الحركة ممكن ايضا بان يحصل السكون بدل الحركة
لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال
جعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع
الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس
واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال
ان اريد الامتناع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد
المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان ن
الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم
والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن
الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار
الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه ويرد عليه انه
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الروية فيها الا ان يقال المراد
استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل
وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل بعد
التسليم وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشي ولا يكون داخلا فيه
واما الشرط التعليقي فمعناه ما تتم به علية العلة واخر
ما يتوقف عليه الشي وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه
وثانيها انه ليس القصد هاهنا الى بيان امكان الروية
او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق
عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا ولم يقصد وقد
ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو

الروية في المستقبل فاستقت ابد التساوي الازمنة فكانت محالا
وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجايز انما يدل على
الحصول اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما
اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عند وجود المشروط بشهادة
القراين كما في هذه الاية فلا ورد بان الاية على الاطماع ادل منها
على الاقناط وها هنا ابحاث باقي وجوه دلالة الاية
على الروية وما اورد عليها وما اجيب به عنها وكذا ابحاث فيه
ما اورد على قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وما استدل به عليه تنبيه قد قدمنا ان العلماء تمسكوا على
وجوب الروية سمعا بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فايات منها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
اذ قد سيقت لبشارة المومنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح
والسرور والظفر بالنعم والحبور وذلك لا يناسبه تقدير
المضاف فان المراد انها منتظرة ثواب ربها لان انتظار النعيم
عذاب على المنتظر وكون الى اسما بمعنى النعمة ابعد لو ثبت
لغة لا يخفى بعده هذا مع غرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر
به ولهذا لم يحمل احد من ايمة التفسير الاية عليه في القرن الاول
والثاني بل كانوا مجمعين على خلافه وكون النظر الموصول بالى مسندا
الى الوجوه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات لو ان
حمله على تقليب الحدقة بتاويلات لا تخفى على ان اعتبار حذف
المضاف عدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذي
لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف ومنها قوله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ووجه الدلالة منها انه تعالى اخبر
فيها بانه خص شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المومنون
غير محجوبين وهو معنى الروية وكون الاية على حذف مضاف
والاصل عن ثواب ربهم او كرامته مثلا خلاف الظاهر ولا ضرورة

تدعو

تدعوا اليه فيجب اجتنابه ومنها قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور ايمة التفسير الحسنى بالجنة
والزيادة بالروية وبعضهم فسر الحسنى بالجزا المستحق
والزيادة بالتفضل وعبر عن الروية بالزيادة وان كانت
اصل الكرامات واعظمها تنبيها على انها اجل من ان تعد
في الحسنات بازاء الاعمال الصالحات وفي الاثنين ما نبهنا
عمله بالاصل واما السنة فاحاديث بلغ مجموعها مبلغ
التواتر مع اتحاد ما تشير اليه وان كانت تفاصيله احادا
كحديث انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وكحديث
اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد
يا اهل الجنة ان لكم عند ربكم موعدا يشتهي ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا
ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر وكحديث ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى
جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية
ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صحح احاديث الروية الايمة الاعلام
وحجج الاسلام على باقي الايام من ايمة فنها ونقلها
ورواها جم من اكابر الصحابة وعلمائهم ومشاهيرهم
عند اهلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على
ثبوتها ورفعها ووصلها وفي الصحيحين حديثها عن جابر

وابي موسى وابي هريرة وسعيد رضي الله تعالى عنهم وفي الطبراني
حديثها عن ابن مسعود وعند الترمذي والدارقطني حديثها
عن ابن عمر وفي ابن خزيمة حديثها عن ابن عباس وبريدة وفي
مسلم حديثها عن صهيب وعند الحكيم الترمذي حديثها عن
انس وثوبان وعبد الله بن الحارث بن جزء وابي امامة وعند
الدارقطني حديثها عن ابي امامة ايضا وعند احمد حديثها
عن عمار بن ياسر وجابر وعند مسلم حديثها عن جابر وعند
ابن ابي حاتم في تفسيره حديثها عن معاذ وعند ابن بطة
حديثها عن عمارة بن رويبة وعند المنذري حديثها عن علي
ابن ابي طالب رضي الله عنه وعند احمد وابي داود وابن ماجة
حديثها من رواية رزين العقيلي وعند احمد ايضا حديثها
من رواية عبادة بن الصامت وعند ابن جرير الطبري حديثها
من رواية كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد وعند الدارقطني
حديثها من رواية ابي بن كعب وعند ابي حاتم في تفسيره حديثها
من رواية عبد الله بن عمر ولا شك في افادة خبر هذا المجموع
عن شيء واحد في المعنى القطع المعنوي واما الاجماع فهو ان
الصحابة رضي الله عنهم كانوا مجمعين على وقوع الروية في الاخرة
وان الايات والاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من
غير تاويل ثم ظهرت مقالة المخالفين العاطلة وشاعت
شبههم الفاسدة وتاويلاتهم الكاسدة ولا يكفر مخالف
الاجماع المتواتر القطعي الا اذا لم يخالف عن مستند شرعي
ولم تكن له شبهة في دفع سند الاجماع ولا يخفى عليك
تعلق المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية ممن خالف
في الروية بكثير من الشبه والتاويلات العقلية والسمعية
كما

كما بسطناه بالاصل هذا اي ما يتعلق برؤية الله تعالى
في الاخرة قد علم وهو اي ما ذكر هذا الذي علم فهو خبر
او مبتدا وهو من فن البديع يسمى تخلصا لانه انتقال من غرض
سابق الى غرض لاحق ملايم له لا اقتضابا لانه يعتبر فيه
مع ذلك عدم الملايمة اي واما روية الله تعالى يقظة بالابصار
في الدنيا فهي جائزة عقلا بلا نزاع من احد وسؤال موسى
عليه السلام ربه اياها دليل على جوازها اذ لا يجوز على
احد من الانبيا جهل شي من احكام الالوهية صلوات الله
وسلامه عليهم اجمعين وانما الخلاف في وقوعها والجمهور
من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم انها لا تقع في الدنيا
وهو احد قولي الاشعري كما حكاه القشيري عنه في رسالته
نقلا عن ابن فورك وهو قول عايشة وابي هريرة وابن مسعود
وغيرهم في انه صلى الله عليه وسلم لم يرى ربه ليلة الاسرا
وجزم صاحب التحرير بروية عليه السلام لربه ليلة
الاسرا قال والحجج في هذه المسئلة وان كانت كثيرة ولكنا
لا نتمسك الا بالاقوى منها وهو حديث ابن عباس
اتعجبون ان تكون الخلة لابراهيم والكلام لموسى والروية
لمحمد صلى الله عليه وسلم وعن عكرمة سيل ابن عباس
هل راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه قال نعم وقد روي
باسناد لا باس به عن شعبة عن قتادة عن انس قال
راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه والاصل في الباب حديث
ابن عباس حبر الامة المرجوع اليه في المعضلات وقد
راجعه ابن عمر في هذه المسئلة وراسله هل راى محمد
صلى الله عليه وسلم ربه فاخبره انه راه واليه اشار بقوله

ورؤية الله تعالى بالبصر على الوجه السابق في رؤيته في الآخرة
ثم ثبوتها لمحمد صلى الله عليه وسلم متعلق بثبت قدم
عليه للحصر والاختصاص النبي المختار من خير البرايا على ما صرح
به حديث عمرو بن العاص أنه صلى الله عليه وسلم قال إن الله
اختار العرب على الناس واختارني على من أنا منه أنا محمد بن
عبد الله الحديث وحديث واثلة بن الأسقع أنه سمع
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله اصطفى
كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى
من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم ونصب على
نزع الخافض دنيا أي فيها ظرف لثبت أيضا تقدم علة
للضرورة وهي بضم الدال وحكي ابن قتيبة كسرها من الدنو
سميت بذلك لدنوها من الآخرة وقربها منها أو لدنوها للزوال
واشرافها عليه واختلف في حقيقتها فقيل هي ما على الأرض
من الهواء والجو مما قبل الآخرة وقيل كل المخلوقات من الجواهر
والأعراض قال الشهاب العسقلاني وقد تطلق على كل جزء منها
مجازا وهي ممنوعة من الصرف لألف التأنيث المقصورة قال ابن
مالك وفي استعمال دنيا منكرا اشكال لأنها أفعل التفضيل فكان
من حقها أن تستعمل باللام كالكبرى والحسنى لكنها خلعت عنها
الوصفية وأجريت مجرى ما لم يكن وصفا قط ومثله قول الشاعر
وإن دعيت إلى جلى ومكرمة ... يوما سراة كرام الحي فادعينا
تنبيه أخرج أبو الشيخ عن عبدة بن أبي لبابة أنه قال الدنيا سبعة
أقاليم يأجوج ومأجوج في ستة أقاليم وسائر الناس في إقليم واحد
لا يقال رؤيته عليه السلام لربه كانت في الملكوت الأعلى والدنيا
خاص بما على الأرض لأنا نقول المراد المعنى الثاني لا يقال
جعله ظرفا لثبت لا يتوجه عليه هذا الإيراد لأنا نقول هو مؤول

بما

بما يتوجه عليه الإيراد إذ معنى ثبتت حصلت ووقعت
في الدنيا له صلى الله عليه وسلم تعبيرا عن الملزوم بلازمه إذ
العادة أن كل واقع يثبت في مكانه ولو عبر بدله بوردت لما ه
لاستغنى عن هذا التأويل وتجويز إبقائه على حاله لما قد
من الآثار الصحيحة الواردة بوقوعها له صلى الله عليه
وسلم وعائشة رضي الله تعالى عنها لم تخبر أنها سمعت
النبي صلى الله عليه وسلم يقول لم أر ربي وإنما ذكرت ما ذكرت
متأولة لقول الله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا
أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ولقوله تعالى لا تدركه الأبصار
والصحابي إذا قال قولا وخالفه غيره من الصحابة لم
يكن قوله حجة اتفاقا وإذا صحت الروايات عن ابن عباس
في إثبات الرؤية وجب المصير إليها لأنها ليست مما يدرك
بالعقل ويؤخذ بالظن وإنما يتلقى بالسماع ولا يستجيز أحد
أن يظن بابن عباس أنه تكلم في هذه المسألة بالظن والاجتهاد
وقد قال معمر بن راشد حين ذكر اختلاف عائشة وابن عباس
ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس ثم إن ابن عباس أثبت
شيئا نفاه غيره والمثبت مقدم على النافي هذا كلام صاحب
التحرير ولفظ ولي الله العلامة النووي والحاصل أن الراجح
عند أكثر العلماء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه
بعيني رأسه ليلة الإسراء لحديث ابن عباس وغيره وإثبات
هذا لا يأخذونه إلا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذا مما لا ينبغي أن يتشكك فيه ثم إن عائشة رضي الله
عنها لم تنف الرؤية بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولو كان معها فيه حديث لذكرته وإنما اعتمدت الاستنباط من
الآيات فلما احتجاجها بقوله تعالى لا تدركه الأبصار فجوابها

ظاهر فان الادراك هو الاحاطة والله تعالى لا يحاط به واذا ورد النفي
على الاحاطة لا يلزم منه نفي الرؤية بغير احاطة واما احتجاجها
بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية فالجواب
عنه من اوجه احدها انه لا يلزم من الرؤية وجود الكلام
حال الرؤية فيجوز وجود الرؤية من غير كلام الثاني انه
عام مخصوص بما تقدم من الادلة الثالث ما قاله بعض
العلماء من ان المراد بالوحي الكلام من غير واسطة وان كان
مذهب الجمهور ان المراد بالوحي هنا الالهام او الرؤيا في المنام وكلاهما
يسمى وحيا ومعنى من وراء حجاب على ما قاله الواحدي وغيره غير
مجاهر بالكلام لمن يكلمه بل يسمعه كلامه سبحانه وتعالى
من حيث لا يراه وليس المراد ان هناك حجابا يفصل موضعا
من موضع ويدل على تحديد المحجوب فهو بمنزلة ما يسمع من وراء
حجاب حيث لم ير المتكلم تتمة الاولى ما ذكره
النووي من انه عليه السلام رأى ربه بعيني رأسه هو قول
انس وعكرمة والحسن والربيع وجماعة من المفسرين
وقال ابن عباس وابو ذر وابراهيم التيمي رآه بقلبه قيل
بجعل بصره في فؤاده وقيل بخلق بصر لفؤاده رأى به ربه
رؤية صحيحة كما يرى بالعين وسلمه ابن حجر قائلا
وليس المراد برؤية الفؤاد مجرد حصول العلم لانه صلى الله
عليه وسلم كان عالما بالله تعالى على الدوام ونقل عن
بعضهم ان غيره عليه السلام من الاولياء اذا اطلقوا الرؤية
والمشاهدة لانفسهم فانما يريدون بها المعرفة فاعلمه
فانه من الامور المهمة التي يغلط فيها كثير من الناس
الثانية لم تقع رؤية الله تعالى في الدنيا لغيره صلى الله
عليه

عليه وسلم على خلاف فيها وفي موسى عليه السلام خلاف ايضا الاصح
انه لم يرها فتقضي جواب القاضي ابي بكر وحكاه ابن فورك عن الاشعري
انه رآه هو والجبل بخلق حياة ورؤية فيه فمن ادعاها غيرهما في الدنيا
يقظة فهو ضال باطباق المشايخ وفي كفره قولان والذي جزم به
الكواشي والمهدوي كفره ونقل جماعة الاجماع على انها لا تحصل
للاولياء في الدنيا قلت الصواب مع ناقل الخلاف نعم المرجح ارجح قولي
الاشعري وقد صرح ابو عمرو بن الصلاح وابو شامة والكلاباذي
بتكذيب مدعيها يقظة في الدنيا وان مدعي ذلك لم يعرف الله
تعالى قال العلامة القونوي فان صح عن احد من المعتبرين وقوع
ذلك امكن تأويله بان غلبات الاحوال تجعل الغائب كالشاهد
حتى اذا اكثر اشتغال السر بشيء واستحضاره له صار كانه حاضر
بين يديه كما هو معلوم بالوجدان لكل احد وعليه يحمل ما نقل
عن ابن عمر وغيره رضي الله عنهم انه كان يطوف حول البيت فسلم
عليه انسان فلم يرد عليه فشكاه الى عمر رضي الله عنه فقال كنا
نرى الله في ذلك المكان ومنه اخذنا هذا الحال قد يتفق في زمان
دون زمان ومكان دون مكان والله اعلم الثالثة ذهب
جماعة الى الوقف في هذه المسألة اعني وقوع رؤيته تعالى للنبي
صلى الله عليه وسلم ولم يجزموا فيها بنفي ولا اثبات لتعارض
الادلة ووجهه القرطبي في المفهم وعزاه لجماعة من المحققين
وقواه بانه ليس في الباب دليل قاطع وغاية ما استدل به
الطائفتان ظواهر متعارضة قابلة للتأويل قال وليست
المسألة من العمليات حتى يكتفى فيها بالادلة الظنية وانما هي من
المعتقدات التي يطلب فيها الدليل القطعي ورده السبكي في
السيف المسلول بانه ليس من شرط جميع مسائل الاعتقاد الثبوت
بالدليل القطعي بل متى كان الدليل حديثا صحيحا ولو كان من

رواية الاحاد جاز ان يعتمد عليه في بعض تلك المسايل حيث لم تكن
من مسايل الاعتقاد المتعين فيها القطع على انا لسنا مكلفين
بذلك انتهى ونحوه للمازري ايضا فصارت الطرق في هذه
المسلة ثلاثا الوقوع وعدمه والوقف الرابعة اختلف في
روية الله تعالى في المنام ومعظم القايلين بوقوعها والمتفقة
على جوازها من غير من غير كيفية وجهة وان الشيطان لا يتمثل
به سبحانه وقال القاضي عياض اتفق العلماء على جواز روية
الله في المنام وصحتها وان راه الانسان على صفة لا تليق بجلاله
من صفات الاجسام لان ذلك المري غير ذات الله تعالى اذ
لا يجوز عليه سبحانه التجسيم ولا اختلاف الاحوال بخلاف
روية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فروية تعالى
كساير انواع الرويا من التمثل والتخيل ولما نقله عنه
الشهاب القرافي عقبه بقوله هذا ان ادعاها من هو
من اهلها كولي يوثق به ويكون ذلك مخصصا للعمومات
مثل قوله تعالى لا تدركه الابصار واذا قلنا خبر الولي
ن الكرامة الخارقة للعادة المخصصة للعمومات القطعية
فكيف لا تخصص العموم الظني واما ان ادعاها من ليس
من اهلها كالعامي والفاسق فانا نكذبه هذا كله اذا راه على
ما يليق بجلاله وكماله تعالى كما يرى في الاخرة واما رويته
تعالى على ما يستحيل كرويته تعالى في صورة رجل يتقاتني
من انثى امرا او يامره بخير او ينهاه عن شر ويقول له انا الله
لا اله الا انا فاعبدني فهو ايضا جايز ويكون رويا تاويل تدل
على ما كان او سيكون كغيرها من الرويات فيسال عن تفسيرها
ويجب ان يعلم الرايي ان المري امر وارد عن الله تعالى وخلق من

خلقه

خلقه يدل على امر من الامور واطلاق اسم الله تعالى على ذلك المري
مجاز كما اطلق في حديث ينزل ربنا الى سما الدنيا والمراد الملك
الحامل لامره او رحمته انتهى وحاصله ان روية الله تعالى
مناما على قسمين روية لا تحتاج الى تعبير لكونها حقيقية وروية يه
تحتاج الى تعبير وهي ما اذا راه على ما هو من عوارض الجواهر
والاعراض وهي صحيحة ايضا وان احتاجت الى تاويل وكذلك
رويته صلى الله عليه وسلم في المنام على قسمين رويا حقيقية
لا تحتاج الى تاويل وذلك اذا راه صلى الله عليه وسلم على صفته
التي صح انه كان متصفا بها حال حياته عليه الصلاة والسلام
ورويا حقيقية لكنها تحتاج الى تعبير وهي ما اذا راه على
خلاف ما صح من صفته عليه الصلاة والسلام وهكذا ساير
الانبيا عليهم الصلاة والسلام ولما قال البخاري قال
ابن سيرين اذا راه على صورته قال شراحه واللفظ لشيخ
الاسلام اي انما تعتبر رويته صلى الله عليه وسلم اذا راه الرايي
على صورته التي كان عليها في حياته وقضيته انه اذا راه
على غير صورته لم تكن رويا حقيقية والمشهور انها حقيقية لكن
ان راه على صورته كان ادراكه لذاته عليه السلام او على غيرها
كان ادراكه لمثاله وتغيير الهيئة انما هو من جهة الرايي انتهى
تنبيهان الاول لا اعرف الآن احدا قيد صحة روية
النبي صلى الله عليه وسلم بكون الرايي من اهل رويته صلى الله
عليه وسلم كما قيد القرافي بذلك صحة روية الله تعالى
كما مر انفا فمن راه فليصفه انتفا الوجه الله تعالى الثاني
الكاذب في دعوى رويته صلى الله عليه وسلم عمدا بان
يزعم انه راه وما راه اطبق العلما في دخوله في عموم قوله صلى الله
عليه وسلم من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار

كما نقله بعض شراح البخاري وتبعه عليه شيخ الاسلام
خاتمة اعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة الرويا المنامية
فقال جمهور اهل السنة من الفقها والمحدثين والمتكلمين منهم
وهو الصحيح انها اعتقاد يخلقه الله تعالى في قلب النايم كما
يخلقه في قلب اليقظان ويجعله علامة على امر يخلقه الله
تعالى في ثاني الحال او على امر خلقه فاذا خلق في قلب النايم
اعتقاد الطيران وليس بطاير فغايته انه اعتقد الشي على خلاف
ما هو عليه وكم في اليقظة من يعتقد الشي على خلاف ما هو عليه
ويجعل ذلك الاعتقاد علامة على غيره كما يجعل الغيم علامة
على نزول المطر بفضل الله سبحانه وتعالى ثم اختلف في منشا
هذا الاعتقاد فقال القرطبي قيل ان لله تعالى ملكا موكلا
بعرض الرويا على المحل المدرك من النايم فيمثل له صورا محسوسة
فتارة تكون تلك الصور امثلة موافقة لما يقع في الوجود العيني
الخارجي وتارة تكون امثلة لمعان معقولة غير محسوسة وفي
الحالتين تكون تارة مبشرة وتارة تكون منذرة وقال الاسفرايني
الرويا عبارة عن امثلة يدركها الرائي بجزء لم تمسه
افة النوم وتلك الامثلة تدل على معان وقيل بروية
يخلقها الله تعالى في القلب وقيل الرويا ادراك امثلة منضبطة
في حالة اليقظة لان الرائي لا يرى في منامه الا من نوع ما يدرك
في اليقظة وقد يدرك منا ما لم يحل في مثال يقظة كروية
انسان ذي جناحين وشخص مركب من جسد فرس وراس نمر
وهكذا وان كانت الاجزاء دون تركيب موجودة في الخارج لكن
لا تكون الروية حينئذ علامة على شي والتعريف انما هو للرويا
الصحيحة واما المعتزلة فذهب صالح منهم الى ان
الرويا المنامية حاصلة بالعينين المعروفتين وقال

اخرون

اخرون منهم هي حاصلة بعينين يخلقهما الله تعالى في القلب
وربما كان سمعها سماع باذنين يخلقهما الله تعالى فيه
والجمهور منهم انها تخيلات لا حقيقة لها وانها لا تدل
على شي اصلا ورده ابن العربي بانه مبني على اصلهم
في تلبيسهم على العوام وانكارهم كثيرا من السمعيات
كانكارهم الجن وكلام الملايكة للبشر وان جبريل
كلم محمدا والاشعه الحاضرون الى غير ذلك من قواعدهم
الفاسدة واما الفلاسفة ومن لا ينتمي للاسلام
فقال الاطبا منهم جميع الرويا ناشئة عن الاخلاط
الغالبة قالوا فيستدل بالرويا على الخلط فمن غلب
عليه البلغم يرى انه يسبح في الما وشبهه لما بين طبيعة
الما وطبيعة البلغم من المناسبة ومن غلب عليه الصفرا
يرى النيران والصعود في العلو وشبهه لمناسبة طبيعة
الصفرا ومن غلب عليه السودا راى السقوط الى سفل
والامور المحزنة المخوفة ومن غلب عليه الدم راى الحروب
والقتل والغارات والدما والمبارزات وهذا الذي نجيزه
لكن نجوزه اذ لا شك ان الله سبحانه يجوز عليه ان يجري
العوايد بخلق الروية لما قالوه عند غلبة تلك الاخلاط
ونجزم به في محل الاحتمال عن الضلال وان نسبوا
ذلك على تاثير تلك الاخلاط بطبعها في تلك الامور فهو
وصفهم الكفري الذي عليه نشاوا وبه افتتنوا وقال
غير الاطبا منهم ان صور ما يجري في الارض هي في العالم
العلوي كالنقوش فان احدها يد ورجل وان الاخر

بما حاذى بعض النقوش انتقش فيها وهذا اوضح فساد من
الذي قبله اذ ما ذكره هذيانا لم يقيموا عليه برهانا
والانتقاش من صفات الاجسام وبعض عوارضها
كالاشكال والالوان. بخلاف نحو الجوع والالم والفرح
والحزن والحرارة والبرودة واما الصوفية فذهب بعضهم
الى مثل ما ذهب اليه الفقها والمحدثون لكنهم يفسرونها
بما قاله الاسفرايني رحمه الله تعالى فان قلت
كيف يستقيم تفسير اهل السنة للرويا المنامية
بالاعتقاد وبالادراك مع ان النوم ضد عام له فلا
يجامعه كالموت قلت قد اجيب عن ذلك بما هو
ماخوذ من كلام ابي اسحاق الاسفرايني السابق وحاصله
ان الجزء المدرك من النايم لا يحله النوم فلم يجتمع
الادراك والنوم في محل واحد فالعين نايمة والقلب
يقظان كما قال عليه السلام تنام عيناي ولا ينام
قلبي قال القاضي عياض اتفق المتكلمون على ان
النايم الذي استغرق النوم جميع اجزا قلبه لا يصح ان
يعلم لان النوم آفة تضاد التمييز واختلفوا في الاعتقادات
والظنون والتخيلات فذهب قوم الى انها لا تصح منه
فلا تصح منه الرويا لانها ضرب امثلة ولا يصح ضربها
للنايم ومن لا تمييز له وقال قوم لا يمتنع ان يكون
النايم ظانا ولا متخيلا وانما يمتنع ان يكون عالما
واختار من حقق النظر من شيوخنا القول الاول
وان الظنون والاعتقادات والتخيلات جنس واحد
مضاد للعلم فكما يضاد النوم العلم فكذلك يضاد اضداده

قال

قال والنايم انما يضبط الرويا لان النوم لا يستولي على
الجزء الذي هو محل الادراك من القلب ولا يلزم قايله
ما لزم قايلي الثاني من تكليف النايم لانهم لا يقولون
انه مميز حقيقة وانما عنده بقية حياة وتمييز ما
والله اعلم وهنا ذكرنا في الاصل من الفوايد ما لا توجد
مجموعا في كتاب واتينا فيه من النفايس بالعجب العجاب
ولنذكر من ذلك هنا ما حاصله الاول قال
السعد اختلف القايلون برويته تعالى في انه هل
تصح روية صفاته تعالى فقال الجمهور نعم لاقتضا
دليل صحة رويته صحة روية كل موجود الا انه
لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بساير الحواس
٢ اذا علقناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل
الاحساس نفس العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع ٤
كونه مشموما او مذوقا او ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام
والاعراض واما الكلام في ادراكه بالشم والذوق
واللمس من غير اتصال بالحواس وكان الشم والذوق
واللمس لا تستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح
وذقته ولمسته فما ادركت رايحته وطعمه وكيفيته كذلك
انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس
لا تستلزمها بل يمكن ان تحصل بدونها وتتعلق بغير
الاجسام والاعراض وان لم يرد دليل على الوقوع غير
ان دليل الوجود جريانه في ساير الحواس الاول
الاكتفا بالروية انتهى الثاني مذهب اهل السنة
انه تعالى يرى ذاته كما يرى غيره وهو الحق وجوزها

بوض المعتزلة بغير حاسة ولا ادراك ... على اصلهم من نفي العلم
وغيره من صفات الذات واحالها بعضهم للزوم البنية
والحاسة والجهة واتصال الشعاع وغيرها من شروط الروية
وهو فاسد لما مر من انها شروط عادية يصح تخلفها عقلا
الثالث احتلف العلما في جواز اطلاق قولنا انه تعالى
يحس بالبصر مما يماس به ونحو ذلك والصحيح من الخلاف قصره
على السماع فان ورد اطلقناه والا تركناه الرابع ذهب
جمع من متاخري المالكية كالجزولي والاقفهسي والتتائي
وابي الحسن الى تكفير من زعم ان الله تعالى لا يرى في الاخرة
او شك في ذلك والحق خلافهم وان اهل التاويل لا يكفرون
كما جزم به القاضي عياض ونقله عن القاضي ابي بكر ولفظه
واما مسايل الوعد والوعيد والروية وخلق الافعال
وبقا الاعراض والتولد وشبهها من الدقايق فالمنع
من اكفار المتاولين فيها اوضح اذ ليس في الجهل بشي منها
جهل بالله تعالى ولا اجمع المسلمون على اكفار من جهل شيا
منها انتهى وعليه المعول فدع ما قيل ويقال فذ ذا بعد
الحق الا الضلال ولما احالت السمنية الارسال لتوقفه
على علم المرسل بمن ارسله ولا طريق اليه الا الخبر واعلا
انواعه المتواتر وهو لا يفيد عندهم علما فلعل القايل
له ارسلتك الى قوم كذا شيطان مثلا وقالت البراهمة
باغنا العقل عن الرسل فيكون ارسالهم عبثا لا يليق
صدوره عن الحكيم وبيانه ان ما جابه الرسول اما ان
يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيفعله ويفعله وان
لم يات به رسول او مخالفا له قبيحا عنده فيرده ويتركه واياما

كان

كان مما جا به الرسول لا حاجة اليه لا يقال لعل ما جا
به الرسول لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا لانا نقول
انهم والحالة هذه يقولون فيفعل عند الحاجة لان مجرد
الاحتمال لا يعارض منكر الاحتياج ويترك عند عدمها
للاحتياط وكانت الاحالة لازم قول الفلاسفة بنفي اختيار
الصانع وعلمه بالجزئيات وظهور الملك للبشر ونزوله من
السموات وظاهر حال ارباب الخلاعات لاظهارهم عدم
المبالاة وبغي التكليف ودلالة المعجزات وليسوا اهل مذهب
معين ولا فاتون مدرك وانما هم اوغاد واوباش من الطوايف
ورعاع من غوغا الناس يتبعون المخارف وقالت الاشاعرة
من اهل السنة بجوازه عقلا في حقه تعالى ووجوبه سمعا اشار
لاختياره ورد تلك المذاهب فقال ومنه اي ومن جزئيات
الجايز العقلي في حقه تعالى عند الاشاعرة بنا على مذهبهم
من امتناع تعليل افعاله تعالى بالعلل والاغراض وانه
لا يسال عما يفعل ولا يطلب لها اللمية فالارسال عندهم
بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا لرعاية للمصالح والحكم
لا على سبيل الوجوب كما هو راي المعتزلة والحكما ولا
على وجه التفضل والاحسان على ما هو راي علما ما ورا
النهر من الماتريدية حيث ذهبوا الى ان الارسال واجب
عليه تعالى في حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته
وقدرته وارادته كالرجل الكريم لا يانف من الافعال بما
فيه لوم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله
وسنذكر شبهتهم عند قوله فلا وجوب ثم ذكر المبتدا الذي
قدم خبره للوزن بقوله ارسال اي بعث الله سبحانه
جميع اي كل فرد فرد من الرسل الذين اولهم ادم واخرهم محمد

صلى الله عليهم وسلم اجمعين ارسله رسل البشر الى المكلفين من الثقلين
ليبلغوهم عنه سبحانه امره ونهيه ووعده ووعيده ويبينوا لهم
عنه سبحانه ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين اذ قد خلق
تعالى الجنة والنار واعد فيهما من الثواب والعقاب ما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا شك ان
تفاصيل احوالها وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن
الثاني مما لا يستقل به العقل على ما يشير اليه تعالى بقوله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين ومن البين
ان من القضايا ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها
وواجبات وممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث
كامل وتتبع شامل بحيث تشغل الانسان عن اكثر مصالحه
وتفوت عليه معظم ضرورياته فكان من توابع الارسال
الجائز عليه تعالى فعله ترتب مثل هذه المصالح الظاهرة
واتمام هذه النعم الوافرة مع ما في ذلك من قطع
التعللات وابطال توهم قيام حجة العبيد على مالك
قادر جميع الممكنات لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل
ونخزى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فلولا اعذاره
سبحانه اليهم على السنة المرسلين واقامته تعالى الحجة
عليهم ببعثة الانبيا المرشدين لتوهموا ان لهم على الله
حجة وذلك من ثلاثة اوجه احدها ان يقولوا ان الله
انما خلقنا لنعبده كما قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون فقد كان يجب ان يبين لنا
العبادة التي يريدها منا ما هي وكم هي وكيف وان

وجب

٣

186

وجب اصل الطاعة في حكم العقل لكن كيفيتها
وكميتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع
هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع وفصلوها
زال اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك يا ربنا
قد ركبت فينا كل ثقل السهو والغفلة وسلطت
علينا الشيطان والشهوة والهوى فهلا اذ فعلت ذلك
ايدتنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا
فلما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك منك اغرا
لنا على تلك القبايح وثالثها ان يقولوا يا ربنا هب
انا لعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر لكنا لم يصل
ادراك عقولنا الى ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا
لاسيما ونحن نعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس لك فيه
مضرة ولم نعلم ان من امن وعمل صالحا استحق الثواب
لاسيما وقد كنا علمنا انه لا منفعة لك في شي فلا جرم
اقتحمنا وعلى شهواتنا اقدمنا ومنها معاضدة العقل
فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
ومنها استفادة الحكم من الرسول فيما لا يستقل بمعرفته
مثل مباحث الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف
الحاصل عند التوجه لكسب الحسنات لكونه تصرفا في خالص
ملك الله تعالى بغير اذنه وعند الاستمرار على تركها لكو نه
ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة
وتقبح اخرى من غير اهتدا العقل الى مواقعها ومنها
بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي
بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها

المختلفة في العلميات والعمليات ومن تعليم الصنايع الخفية
من الحاجيات والضروريات ومن تعليم الاخلاق الفاضلة
الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العايدة
الى الجماعات من المنازل والمدن وغير ذلك من الثمرات
والفوايد والغايات الراجعة الى الارسال حسبما جرت
به العوايد فهذه جملة من الفوايد المترتبة على البعثة
لا وصول للعقول اليها ولا تعول في معرفتها عليها واما
شبهة السمنية فجوابها المنع لجواز ان ينصب الباري للرسول
على ارساله اياه دليلا او يخلق فيه علما ضروريا به واما
شبهة البراهمة فجوابها انها مبنية على الحسن والقبح
العقليين وقد سبق فسادهما ولو سلمناهما فقد يقال
ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده الرسول
ويوكده بمنزلة توارد الادلة العقلية على مدلول واحد
وقد لا يستقل بها فيدله الرسول عليه ويرشده اليه
وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيه فيدفعه الرسول
او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه كالنظر
لوجه العجوز الشوها قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب
تركه مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع
والتقاتل ويفضي الى اختلال النظام وفوايد البعثة لا تنحصر
في بيان حسن الاشيا وقبحها كما علم انفا واما شبهة لازم
قول الفلاسفة بما ذكر فجوابها ما مر من وجوب كونه تعالى
فاعلا بالقدرة والاختيار وما ياتي في مباحث المعراج من جواز
الخرق والالتيام على الافلاك وصحة ان ينزل بالوحي من
السموات على الرسل حملته من الاملاك واما شبهة اهل الخلاعة
المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة فتقريرها انا نجد

الشرايع مشتملة على افعال وهيات لا شك في ان الصانع
الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كما يشاهد في الحج والصلاة
وكغسل بعض الاعضا او جميعها لتلوث بعض اجزايه وغير
ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل فجوابها
انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلا للمكلفين
وتطويعا لانفسهم فلا بد الاوامر والنواهي وتاكيد الملكة
امتثالهم اياها ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله
والراسخون في العلم وقد اشار الى تلك المصالح بعض
الخايضين في بحار اسرار الشريعة وقد اورد بعضهم
شبهة تصلح لشبهتها للجميع تقريرها ان العمدة
في اثبات البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم
اذ لا يشتمل على فايدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة
ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة
والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال
ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفنا في
عظمته وجوابها ان مضار التكليف الناجزة قليلة
جدا بالنسبة الى منافع البعثة الدنيوية والاخروية
الظاهرة للواقفين على ظواهر الشريعة النبوية
فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تاملتم
فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم
والله اعلم تنبيهات الاول ذكر الرسل بصيغة
جمع الكثرة رمزا الى كثرتهم فقد جا في الحديث انه عليه
الصلاة والسلام سيل عن عدد الانبيا فقال ماية الف
وفي رواية مايتا الف واربعة وعشرون الفا الرسل
منهم ثلثماية وثلاثة عشر وفي رواية واربعة عشر

والاولى ان لا يتعرض لحصرهم في عدد معين لان الحديث مع كونه
متكلما فيه وخبر احاد مخالف لظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك فلا يؤمن اذا من دخول
الغير فيهم او خروج بعضهم عنهم الثاني قال بعض العلما
كلهم من العجم الا خمسة محمد واسماعيل وهود وصالح وشعيبا
الثالث السنتهم اما سريانية كنوح ولوط وابراهيم
ويونس واما عبرانية كابراهيم ايضا وبني اسرايل او عربية
وهم الخمسة السابقة الرابع اولوا العزم منهم كما عند ابن
عطية خمسة محمد وابراهيم وموسى وعيسى ونوح وعدهم
الزمخشري عشرة فزاد داود وايوب ويعقوب ويوسف
واسحاق بناء على مذهب المعتزلة انه الذبيح ومذهب
اهل السنة انه اسماعيل الخامس قال القاضي
ما حاصله انه يمكن استخراج عدد الرسل على بعض
الروايات من حروف اسم محمد وذلك ان حروفه الخطية
اربعة والنطقية ولم يتقيد بها خمسة اذ الحرف المشدد
بحرفين وقاعدة حساب الجمل ان الميم باربعين
والحا بثمانية والالف بواحد والدال باربعة والبا
بعشرة واللام بثلاثين وفي تلك الحروف الخمسة
خمسة عشر حرفا لكونها ثلاثية الاسما وبعد هذا
لا يخفى استخراج عددهم منه عليك قلت ولعل
السر في ذلك الاشارة الى جمع مسماه ما افترق فيهم من
الفضايل وشريف الشمايل والوحي الى جميعهم كان
مناما الا اولي العزم فكان يقظة ومناما تتمات
الاولى كما ارسل الله الرسل انزل عليهم الكتب وبين

لهم

لهم فيها امره ونهيه ووعده ووعيده والحق ان القول
في حصر عددها كالقول في حصر عدد الرسل وفي رواية
ابي ذر قلت يا رسول الله كم كتابا انزل الله فقال
مائة كتاب واربعة كتب انزل الله على شيث خمسين
صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثين صحيفة
وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى موسى قبل التوراة
عشر صحايف وانزل التوراة والانجيل والزبور والفرقان
وقد مر في مباحث الايمان ان ما علم من ذلك تفصيلا
وجب الايمان به تفصيلا وما علم منه اجمالا وجب
الايمان به اجمالا الثالثة الرسل جمع رسول
بوزن فعول بمعنى المفعول ومجي فعول بمعنى المفعول
نادر ماخوذ من الاسترسال وهو التتابع يقال
جا الناس ارسالا اذا تبع بعضهم بعضا كانه لزم
تكرير التبليغ والزمت الامة اتباعه او من الرسالة
وهي لغة السفارة وشرعا سفارة العبد بين الله
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عنهم
عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة
والرسالة لغة السفارة وعرفا سفارة خاصة والرسول
لغة السفير وعرفا سفير خاص وهو انسان حر
بالغ ذكر اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه والصواب
جواز استعمال رسول مجردا عن الاضافة [illegible]
الرسول بلغ خلافا لمن كرهه وللمبالغة في الرد على
المعتزلة وحكما الفلاسفة القايلين بوجوب الارسال

عليه تعالى قال ن سبب جوازنا الارسال عليه تعالى
لا وجوب له عليه سبحانه لما مر من انه لا يجب على الله شي
خلافا للطائفتين حيث قالوا ان النظام المودي الى
صلاح حال النوع الانساني على العموم في المعاش
والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبيا وكل ما هو كذلك يجب
على الله فعله ثم قالت المعتزلة تجب البعثة على الله لكونها
لطفا وصلاحا للعباد وقال حكما الفلاسفة تجب لكونها
سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
ومبنى مذهب المعتزلة قولهم بقاعدة وجوب
مراعاة الصلاح والاصلح وقد ابطلناهما ومبنى
مذهب الفلاسفة قولهم بقاعدة امتناع البخل والسفه
ولا شك في تنزهه سبحانه عن ذلك لكنه لكنه لا يتصور
الا في حق من تضعف افعاله وتقاس بمعايير القوانين
الجزئية احكامه واعماله والله يحكم لا معقب لحكمه لا يسال
عما يفعل وهم يسالون تنبيه تقدم ان طائفة
من الماتريدية وعلما ما ورا النهر قالوا ان البعثة
من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا توجد
لاستحالة السفه عليه تعالى كما ان ما علم الله تعالى
وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه تعالى
قال السعد رحمه الله طولوا في ذلك وعولوا في ذلك على
ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم
السفه والعبث وقد ذكرناها بالاصل وبعد تمامها
قال وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع

لمجال

لمجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله سوى
ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة
فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها
ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في ساير الالطاف
والى هنا اشار بقوله بل بمحض الفضل منه وخالصه
لا يقال لو كانت البعثة من مجوزات العقول لجاز
انكارها والتشكك فيها لانا نقول الملازمة ممنوعة
فان انقلاب البحر دما والجبل ذهبا منها ولا يصح القول
به كما لا يصح القول بنفي العالم بعد وجوده وهو منها
اذ معنى كونه من مجوزاتها انه لا يلزم من وقوعه
ولا عدمه محال لذاته لا انه يجوز اثباته او نفيه
والى ه اشار بقوله لكن هي لرفع توهم يتولد من الكلام
السابق ورفعا لشبهة ما لا استدراكا فكانه قال الا انه
لا يلزم من جواز الارسال عليه تعالى عقلا ان لا يكون
الايمان بوقوعه واجبا علينا شرعا لامتناع التلازم
اذ بذا المذكور من وقوع الارسال ايماننا وتصديقنا
الشرعي قد وجبا علينا شرعا تفصيلا فيما وصل
الينا منه تفصيلا واجمالا فيما وصل الينا منه
اجمالا واذا عرفت اختلاف جهتي الجواز والوجوب
في الارسال فدع واترك عنك اتباع هوى قوم
اي ميلهم الى احالة الارسال او ايجابه لانه
بهم قد لعبا اي تلاعب فمال بهم مرة هكذا ومرة
هكذا تنبيهات الاول قال العزيزي
الهوى مقصورا ميل النفس الى ما تحبه وتشتهيه

وجمعه اهوا وهمه وهوا ما بين السماء الارض وانخراق كل منخرق وجمعه
اهوية ومنه قوله سبحانه وافئدتهم هوا قيل اجواف لاعقول
فيها وقيل منخرقة لاتعي شيا الثاني المعروف في الهوى
عند الاطلاق انه الميل الى خلاف الحق ومنه ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الله واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى وقد يطلق بمعنى مطلق الميل والمحبة فيستعمل
في الحق وغيره ومنه الحديث لايومن احدكم حتى يكون هواه
تبعا لما جئت به وقول عائشة ما ارى ربك الا يسارع في
هواك وقول عمر في اسارى بدر فهوى رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلته الثالث الخا
وجار لغة للاطلاقات ولما فرغ من اقسام الحكم العقلي وتوابعها
المتعلقة بالله سبحانه شرع يتكلم عليها متعلقة
بالانبيا والرسل فقدم منها الواجب ثم المستحيل ثم ختمها
بالجائز فقال والرسل واجب عقلا في حقهم وسائر
رضيه وان كان للرسل فهو باعتبار بعضها كالتبليغ والا
فالصدق والامانة يكونان للانبيا ايضا على انهم يجوز
ان يكونوا ارادوا بالرسل هنا ما يرادف الانبيا كما هو
مصطلح البعض كما لايخفى الامانة فاعل بالوصف
على راي او لاعتماده على ما قررناه لامبتدا والوصف
خبره والا لقال واجبة وقد رجح هنا للوزن وهي
كما قال بعضهم حفظ الله سبحانه وتعالى عليهم
ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه نهي تحريم
او كراهة عند البعض واباه اخرون بنا على اعتقادا
اذ لو جاز ان يخونوا الله تعالى بفعل محرم او مكروه لجاز
ان يكون ذلك المنهي عنه من حيث انه منهي عنه

مامورا

١٩٠

مامورا به لان الله تعالى امرنا بالاقتدا بهم في اقوالهم
وافعالهم ولا يامر تعالى بمحرم ولا مكروه هذا وخلف
والكلام فيما لم يتوجه فيه قرينة الخصوصية كنكاح
ازيد من اربع ودخول مكة بالقتال وبلا احرام على ان
الكلام فيما نهوا عنه لا فيما تعلق به مطلق النهي
وحينئذ فلا اشكال فمن هنا لاتكون افعالهم
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين محرمة ولا مكروهة
لما مر ولا خلاف الاولى لان كمال شرفهم وعلو قدرهم
يابى ان يقع منهم ما نهوا عنه ولو تنزيها الا على
وجه التشريع وهو حينئذ مامور به لا منهي عنه
بل هو واجب عليهم ان توقف عليه البيان فلا
تكون الا واجبة او مندوبة او مباحة لا تودي الى
ازالة حشمة ولا خرم مروة والمختار كما صرح به
البعض ثبوت الامانة لهم صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين حتى في حال الصغر وواجب في حقهم
ايضا صدق خبرهم اي مطابقة كله للواقع ايجابا
كان او سلبا اذ لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب
في خبره تعالى لتصديقه اياهم بالمعجزة النازلة
منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغونه
عني وتصديق الكاذب من العالم بكذبه محض الكذب
والكذب على الله سبحانه محال فملزومه كذلك
واعلم ان الامة اجمعت فيما كان طريقه البلاغ
على العصمة فيه من الاخبار عن شي منه بخلاف الواقع
لا قصدا وعمدا ولا سهوا وغلطا وان كان في بعضه

تتصبى يعلم من الاصل وحديث تلك الغرانيق العلى
وان شفاعتهن لترتجى لم يصح كيف وهو مخالف للقواطع
كان يونس لم يقع منه كذب انما قال لقومه أن
العذاب مصبحكم وقت كذا وكذا فصبحهم في الوقت
الذي قال ثم رفعه الله عنهم بعد أن تابوا وقد
كان غشيهم كما يغشى الثوب القبر وذكر المرتدين من
كتبة الوحي بعد ارتدادهم ان النبي كان يأذن في كتب
القرآن على حسب ما ارادوا وغير مقبول لو اخبروا
به حال الاسلام فكيف بعد الردة ولو صح حمل على
ما فيه وجهان او اكثر لفظا وكتابة واما ما ليست
طريقته البلاغ من غير الاخبار التي تستند اليها الاحكام
واخبار المعاد ولا تضاف الى وحي بل انما تتعلق
بامور الدنيا واحوال انفسهم او غيرهم مما طريقه الخبر
المحض فجزم القاضي عياض فيها بانه يجب تنزيه الانبيا
عن ان يقع خبرهم في شيء من ذلك بخلاف مخبرهم لا عمدا
ولا سهوا ولا غلطا وانهم معصومون من ذلك كله في
حالتي الرضى والسخط والجد والمزح والصحة والمرض
قال ودليل ذلك اتفاق السلف واجماعهم عليه
وذلك انا نعلم من دين الصحابة وعادتهم مبادرتهم
الى التصديق في جميع اقواله والثقة بجميع اخباره
في اي باب كانت وعن اي شيء وقعت وانهم لم يكن لهم
توقف ولا تردد في شيء منها ولا استثبات عن
حاله عند ذلك هل وقع فيها سهو ام لا فان اخباره
وسيره وآثاره صلى الله عليه وسلم وشمائله معتنى
بها مستقصى تفصيلها ولم يرد في شيء منها استدراكه

عليه

عليه السلام لغلط في قول قاله او اعترافه بوهمه في شيء اخبر به
ولو كان ذلك لنقل وايضا ان الكذب متى عرف من احد
في شيء من الاخبار على اي وجه كان استريب في خبره
واتهم في حديثه ولم يكن لقوله في النفوس موقع
وايضا فان تعمد الكذب في امور الدنيا معصية والا كثار
منه كبيرة باجماع مسقط للمروة وكل هذا مما ينزه عنه
منصب النبوة والمرة الواحدة منه فيما يستبشع مما
يخل بصاحبها وتزري بقائلها لاحقة بذلك واما
فيما لا يقع هذا الموقع فان عددناها من الصغائر فتجري
على حكمها والخلاف فيها والصواب تنزيه النبوة عن
قليله وكثيره وسهوه وعمده اذ عمدة النبوة البلاغ
والاعلام والتبيين وتصديق ما جاء به وتجويز شيء
من هذا قادح في ذلك ومشكك فيه مناقض للمعجزة
فلنقطع عن يقين بانه لا يجوز على الانبيا خلف في القول
في وجه من الوجوه لا بقصد ولا بغير قصد ولا نتسامح
مع من تسامح في تجويز ذلك عليهم حال السهو فيما ليس
طريقه البلاغ وبانهم لا يجوز عليهم الكذب قبل النبوة
ولا الاتسام به في امورهم واحوال دنياهم لان ذلك مما
يزري ويريب بهم وينفر القلوب عن تصديقهم بعد
وانظر احوال اهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم من قريش
وغيرها وسؤالهم عن حاله في صدق لسانه مع ما عرفوا
به من العداوة وفرط الشقاوة فلم يوثروا عنه كذبا
بل اتفق النقل على عصمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
قبل وبعد انتهى واما قصته في تلقيح النخل لو تركوها

لعلهم يعقلون فشاهت فليس من باب الاخبار المحض
المعروض للصدق والكذب وانما هو من باب انشا الرأي
والاشارة نحو لا احلف على يميني فارى خيرا منها الا فعلت
الذي حلفت عليه وكفرت عن يميني وانكم تختصمون الي
الحديث ونحو اسق يا زبير حتى يبلغ الجدر وفي الاصل عن
الشفا ما فيه الشفا وقوله تعالى يا نوح انه ليس من
اهلك بعد قول نوح ان ابني من اهلي ليس تكذيبا له في
ذلك لجواز اختلاف المقصد من جعله نوح من اهله قرابة
ونفاها الله عنه نجاة اي ليس من اهلك الناجين
او نفاها الله عنه دينا واثبتها او اضافه نوح له تغليبا
لاختلاطه بابنائه اذ كان ابن امرأته ونفاها الله عنه
حقيقة او عملا اذ لا يعد الاجنبي من ال النبي الا اذا كان له
عمل صالح ثم اشار الى واجب اخر يأتي نقله عن السعد
في المبحث الثاني بقوله وصف وجوبا له اي لما يجب لهم
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين الفطانة بمعنى
التفطن لالزام الخصوم ومحاجتهم وطرق ابطال تخيلهم
وخداعهم وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه الم تر
الى الذي حاج ابراهيم في ربه واتل عليهم نبأ ابراهيم
اذ قال لابيه وقومه ما تعبدون قالوا نعبد اصناما
فنظل لها عاكفين قال هل يسمعونكم اذ تدعون
او ينفعونكم او يضرون قالوا بل وجدنا اباءنا كذلك
يفعلون قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم
الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين الذي خلقني
فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت فهو
يشفين والذي يميتني ثم يحيين والذي اطمع ان يغفر لي

خطيئتي

خطيئتي يوم الدين قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا
وفي سورة الشعراء في محاجة موسى لفرعون ما يبلغ ثلاثين اية
وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن فجادل الجميع حتى عدلوا عن معارضة الالفاظ والحروف
الى المقارعة بالرماح والسيوف والمغفل لا اهلية فيه لاقامة
الحجة ولا لايضاح المحجة ومثلها الواجب المتقدم لهم ايضا في
الوجوب تبليغهم اي الرسل من امروا بابلاغه لما اي
لجميع الاحكام واللام صلة او مقوية في مفعول التبليغ الثاني
مع حذف مفعوله الاول وصلة ما او صفتها اتوا به من
عند الله للاجماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير
في التبليغ كله او بعضه مما لم يعرض نسخ قبله فلولا
فقد بلغ عليه السلام وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى
الناس والله احق ان تخشاه وعبس وتولى ان جاءه الاعمى
الاية كيف وفي القران يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من
ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولا شك ان الكتمان
مفوت لاقامة الحجة وها هنا مباحث الاول لا يغني
شيء من الواجبات الثلاثة عن الفطانة ولا هي عنه ايضا
واما الواجبات الثلاثة الباقية فلا يغني بعضها عن بعض
ايضا وذلك ان بينها عموما وخصوصا من وجه ومع ذلك
فانه لا يغني بعضه عن بعض الا ترى ان ثلاثتها تشترك
في نفي تبديل شيء مما امرهم الله سبحانه بتبليغه او تغيير
معناه عمدا لانه كذب فوجوب الصدق لهم ينفيه ومعصية
فوجوب الامانة لهم ايضا ينفيه وكتمان لما امر الله بتبليغه
فوجوب التبليغ العام ينفيه وتشترك الواجب الاول والثاني
في نفي زيادة شيء عمدا من عند انفسهم فيما امروا بتبليغه

سع نسبته الى الله تعالى اذ هذه الزيادة معصية وكذب
وكلا الواجبين الاولين ينفيها دون الرابع الذي هو التبليغ
العام لان هذه النقيصة وقعت بعد التبليغ ويشترك
الاول والرابع في نفي كتمان شي من المامور بتبليغه عمدا
فانه معصية وترك للتبليغ العام وكلا هذين الواجبين
ينفيها دون الثاني لان الكتمان لا كذب فيه ويشترك
الواجب الثاني والرابع في نفي تبديل شي مما امروا
بتبليغه نسيانا لانه كذب والصدق ينفيه وكتمان
لما امروا بتبليغه ووجوب التبليغ العام ينفيه
ولا ينفيه الواجب الاول فانه انما ينفي المعصية
او والمكروه على قول وهو اللايق بعظيم مناصبهم
والتبديل نسيانا ليس شيئا لا الشي من الاحكام
التكليفية فليس بمعصية ولا مكروه وينفرد الواجب
الاول عن مجموع الثاني والرابع بامتناع معصية غير
الكذب والتبليغ كالسرقة والزنا وينفرد الواجب
الثاني عن مجموع الاول والرابع بامتناع الكذب نسيانا
في غير المامور بتبليغه لمنافاته للصدق دون
الامانة والتبليغ العام اذ ليس معصية ولا كتمانا
وينفرد الواجب الرابع عن مجموع الاول والثاني
بامتناع نقص شي مما امروا بتبليغه نسيانا من غير
تبديل ولا اخلال فيما بلغوه لمنافاته التبليغ العام
دون الامانة والصدق اذ ليس خيانة ولا كذبا وينفرد
الواجب الاول عن كل واحد من الواجبين غيره بامتناع
معصية غير الكذب والتبليغ كالغيبة والسرقة والخديعة وينفرد

الواجب

الواجب الثاني عن كل واحد من الواجبين غيره بمنع
الكذب سهوا فيما لم يومروا بتبليغه لمنافاته للصدق
العام دون الامانة اذ ليس بمعصية ولا مكروها
لا سهوه بمنع الزيادة على ما امروا بتبليغه عن ما امروا
بتبليغه عمدا او نسيانا مع نسبتها الى الله تعالى
لمنافاتها للصدق العام دون التبليغ العام لوقوعها
خارجة وينفرد الواجب الرابع عن الاول بمنع ترك
تبليغ شي مما امروا بتبليغه نسيانا من التزامهم
الصدق فيما بلغوا من ذلك لمنافاته لوجوب عموم
التبليغ وليس معصية حتى ينافي الواجب الاول
وليس كذبا حتى ينافي الواجب الثاني التالي
قال السعد من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل
والذكا والفطنة وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى
ويحيى عليهما السلام والسلامة من كل ما ينفر عنه
كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة
والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور
المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية
كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع
وقبول الامة انتهى كلام السعد قلت ومن شرايط
النبوة ايضا الحرية لان الرق اثر كفر ومن شرطها ايضا
البشرية قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي لمحمد صلى الله
عليه وسلم وسائر الانبياء من البشر ارسلوا الى البشر
ولولا ذلك لما طاق الناس معاونتهم والاخذ عنهم

ويخاطبهم ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وهل من
شروطها البلوغ قلت اتفقوا على انه يجوز عقلا ان
يبعث الله نبيا صغيرا واختلفوا في وقوعه فذهب البعض
الى ذلك مستندا لان عيسى ويحيى عليهما السلام ارسلا
صبيين وهو قضية كلام السعد الثاني وذهب ابن العربي
الى انه لم يقع وتاول اية عيسى اني عبد الله اتاني الكتاب
وجعلني نبيا واية يحيى واتيناه الحكم صبيا بانهما
اخبارهما بما سيجب لهما حصوله لا عما حصل لهما بالفعل
لنفسهم بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم كانت على راس
اربعين عاما من مولده عام الفيل قال الالوسي وهو
الاعم الاغلب في ارسال الرسل الى اممهم عند بلوغها
الاشد وهو الاربعون ومن الحكم الالهية اخبار جبريل
نبينا صلى الله عليه وسلم انه لم يكن نبي الا عاش
نصف عمر الذي قبله وانه اخبره ان عيسى بن مريم
عاش عشرين ومائة سنة اي لم يمكث في الارض داعيا
لشريعته الا تلك المدة ومن شروطها كون النبي اعلم
من جميع من بعث اليهم بالشرايع اصلية وفرعية وما
وقع للخضر مع موسى ليس من ذلك اذ لم يتعلم موسى عليه
السلام منه حكما شرعيا البتة واما ما يتعلق بامور
الدنيا الصرفة فلا يضرهم جهلهم به ولكن لا يجوز
ان يقال انهم لا يعلمون شيئا من امر الدنيا لانه ربما
يوهم البله والغفلة وقد سلف تنزههم عنه
فائدة المختار كما في كشف الاسرار ان علم اليقين
هو المستفاد من الاخبار وعين اليقين هو المستفاد من
المشاهدة وحق اليقين هو المستفاد من المعاينة

والمباشرة

والمباشرة جميعا واخذ ذلك من قوله تعالى في حق الكفار
ثم لترونها عين اليقين ولما دخلوها وباشروا عذابها
قال فنزل من حميم وتصلية جحيم ان هذا لهو حق
اليقين وهنا جعلنا بالاصل ما لا يستغني عنه ارباب
الفهم ثم شرع في بيان ثاني اقسام الحكم العقلي المتعلق
بالانبيا وهو المستحيل فقال ويستحيل عقلا في حقهم
عليهم الصلاة والسلام ضدها اي لا يتصور عقلا
ملابستهم عليهم السلام اضداد الواجبات السابقة
وهي الخيانة والكذب والبلاهة وعدم الفطنة وكتمان
شيء مما امروا بتبليغه اما الخيانة وهي التلبس بمنهي
عنه نهي تحريم او كراهة على ما مر تفصيله فاعلم
انهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين معصومون
من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع وان لزم
تجويزه عليهم من قول الازارقة من الخوارج بجواز
صدور الذنب عنهم مع قولهم بان كل ذنب كفر
واما الشيعة فانما جوزوا اظهاره تقية واحترازا
عن القاء النفس في التهلكة ورد عليهم بان اولى
الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لقلة الانصار
والاتباع وقوة شوكة المخالف ومع ذلك لم يصح نقل
شيء منه عن احد منهم مع انه يودي الى اخفائها
او تركها فيتناقض اما امتناع الكفر عليهم بعد
النبوة فظاهر واما قبلها فلانه لم ينقل احد من
اهل الاخبار ان احدا ممن عرف بكفر قبل ذلك نبي
ولا شك ان مستند هذا الباب النقل مع ان العقل

تنفر عمن كانت هذه سبيله ولقد رمت قريش نبينا صلى الله عليه وسلم
بكل ما افترته وعيّرت كفار الامم السابقة انبياءها بكل ما امكنها
واختلقته مما نص الله عليه او نقلته الرواة الينا ولم نجد في شي
من ذلك تعيير الواحد منهم برفضه الهتهم وتقريعه بذمه بتركه
ما كان قد جامعهم عليه ولو كان هذا لكانوا بذلك مبادرين
وبتلونه في معبوده محتجين ولكان توبيخهم له بنهيهم عما كان
يعبده قبل افظع واقطع في الحجة من توبيخه بنهيهم عن تركهم
الهتهم وما كان يعبد اباؤهم من قبل ففي اطباقهم على الاعراض
عنه دليل على انهم لم يجدوا اليه سبيلا اذ لو كان لنقل ولما
سكتوا عنه كما لم يسكتوا عن تحويل القبلة حيث قالوا ما ولاهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها كما حكاه الله عنهم انتهى كلام
القاضي تلخيصا وفيه نظر اذ لا يدل الا على عدم الوقوع
لا على عدم امتناعه لكن الاجماع منعقد على امتناعه كما قاله
السعد وما جاء مما ظاهره مخالف لما قلناه فقد اجيب عنه
بما فصلناه في الاصل واما الكباير غير الكفر ومن جملتها الشنيعة
والخسيسة فقد اجمع الناس على امتناع صدورها عنهم عمدا
وخلاف الحشوية في تجويزها عليهم عمدا لا يعتد به واما محل
الخلاف فدليل امتناعها فقيل السمع وهو الراجح عند
الجمهور واليه ذهب القاضي ابو بكر وقيل العقل وهو قول
الكافة واليه ذهب الاستاذ ابو اسحاق واما الصغاير
فقد جوزها عليهم عمدا جماعة من السلف وغيرهم كامام
الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة واليه ذهب ابو جعفر
الطبري وغيره من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وذهبت
طايفة اخرى الى الوقف وقالوا العقل لا يحيل وقوعها منهم
ولم يات في الشرع قاطع باحد الوجهين والحق المحض ما ذهب
اليه المحققون من الفقهاء والمتكلمين من عصمتهم من

الصغاير

الصغاير كعصمتهم من الكباير قال بعض المحققين ويجب على
كل مؤمن انه لا يختلف انهم معصومون عن تكرار الصغاير
وكثرتها على الوجه الذي يلحقها بالكباير كما لا يختلف في
عصمتهم من صغيرة ادت الى ازالة الحشمة واسقطت المروة
والحقت بفاعلها الازراء والخساسة كسرقة لقمة وتطفيف
حبة لقيام الاجماع على عصمتهم من مثله تنبيه قد ذكرنا
حجة المجوزين وتاويلها بالاصل على وجه مزيح لكل ريب
واما حجة الواقفين فهي تعارض ادلة الفريقين
واما حجة المانعين فهي وجوه الاول لزوم حرمة اتباعهم
لكنه واجب للاجماع ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله الثاني لزوم رد شهادتهم لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبا الاية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع
بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق
القبول في امر الدين القايم الى يوم الدين الثالث وجوب
لزوم منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاهم وهو محرم بالاجماع
وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية
الرابع لزوم استحقاقهم العذاب والطعن واللوم
والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى الا لعنة الله على
الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند
الله ان تقولوا ما لا تفعلون ولكونه من اعظم المنفرات
الخامس لزوم عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها السادس لزوم كونهم غير مخلصين لان
المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى

حكاية من ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم
واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع لزوم عدم
كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله
تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار قال سعد الملة والدين
وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب
الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام
وبالجملة فيما ليس زلة ولا جبلة ورد الشهادة انما يكون بارتكاب
كبيرة او اصرار على صغيرة من غير توبة ولا انابة ولزوم الزجر
والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد
وعدم التوبة والانابة ومع ذلك فلا يتاذى به نبي بل يبتهج
ويكره ذكره كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يبعد المرء من الظالمين
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب
الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير يكونون في الخيرات
لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها وكون
البعض من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما
سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو
المتنازع محل نظر انتهى وفي الاصل مبحث نفيس واما حكم
الكبائر والصغائر في حقهم عليهم الصلاة والسلام سهوا فهو
ان الكفر ممتنع بالاتفاق واما غيره من الكبائر فنفي صدورها
عنهم سهوا خلاف عزا السعد القول بجواز صدورها منهم

كذلك

كذلك للاكثر والحق كما هو راي المحققين ومنهم القاضي عياض والسيد
في شرح المواقف امتناعها سهوا وقد علمت حال الكذب مما مر
واما صدور الصغائر عنهم سهوا فقال المحققان السعد
والسيد انه جائز بالاتفاق الا ما دل على خسة كاسرق واشترط
المحققون على هذا القول ان ينبهوا عليه فورا على الارجح فينتهوا
قبل ان يتقرر شرعا والحق وفاقا للاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني وابي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي
امتناعها عليهم كذلك لانهم اكرم على الله من ان يصدر عنهم
ذنب وقد عزا هذا الراي ابن برهان لاتفاق المحققين فان
قلت على القول بجواز الصغائر عليهم صلوات الله
وسلامه عليهم هل هو بالعقل او بالسمع قلت صرح
امام الحرمين في برهانه بانه بالعقل واما ما جاء بالنقل
فمتردد في دلالته حسب ما بيناه في الاصل تتمة قال
في المواقف وشرحه هذا كله بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة اما قبل ذلك فقال الجمهور من اصحابنا وجمع من
المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم ما هو في صورة كبيرة وقال
اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها ومنهم من منع
عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن ذنبا لهم
كعهر الامهات وكونهن زانيات والفجور للاباء ودناءتهم
واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت
الروافض لا تجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطا في التاويل
انتهى باختصار وفي شرح عقائد النسفي للسعد هذا كله بعد الوحي
واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
بعض المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات

والفجور والصغاير الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده وان جوزوا عليهم اظهار الكفر تقية
كما مر وقال القاضي عياض قد اختلف في عصمتهم من المعاصي
قبل النبوة فمنعها قوم وجوزها اخرون والصحيح ان شاء الله تعالى
تنزيههم عن كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب كيف
والمسئلة تصورها كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون
بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس في حال نبينا عليه السلام
قبل ان يوحي اليه هل كان متعبدا بشرع من قبله ام لا فقال
جماعة لم يكن متعبدا بشيء وهذا قول الجمهور وهو المختار فالمعاصي
على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حينئذ اذ الاحكام
الشرعية انما تتعلق بالاوامر والنواهي وتقرر الشريعة وهنا
ذكرنا في الاصل تفاصيل منها تحقق الصدق والكذب فليرجع
اليه من اراده خاتمة ذكر القاضي في الشفا انه يجب على
المتكلم فيما يجوز على النبي عليه السلام وما لا يجوز على طريق
المذاكرة والتعليم ان يلتزم في كلامه عند ذكره عليه السلام
وذكر تلك الاحوال الواجب من توقيره وتعظيمه ويراقب حال
لسانه ولا يهمله وتظهر عليه علامات الادب عند ذكره فاذا
ذكر ما قاساه عليه السلام من الشدايد ظهر عليه الاشفاق والارتماض
والغيظ على عدوه ومودة الفداء له لو قدر عليه والنصرة لو امكنته
واذا اخذ في ابواب العصمة وتكلم على مجاري اعماله واقواله عليه
السلام تحرى احسن اللفظ وادب العبارة ما امكنه واجتنب بشيع
ذلك وهجر من العبارة ما يقبح كلفظ الجهل والكذب والمعصية فيقول
هل يجوز عليه الخلف في القول او الاخبار بخلاف ما وقع سهوا
او غلطا او نحوه من العبارة ويتجنب لفظة الكذب جملة واحدة
ويقول هل يجوز ان لا يعلم الا ما علم وهل يمكن ان لا يكون عنده
علم

علم من بعض الاشياء حتى يوحي اليه ولا يقول يجهل لقبح اللفظ وبشاعته
ويقول هل يجوز منه المخالفة في بعض الاوامر والنواهي ومواقعة
بعض الصغاير ولا يقول هل يجوز ان يعصي او يذنب او يفعل
كذا من انواع المعاصي هذا كله فيما يورد على وجه الاثبات
واما ما يورد على جهة النفي عنه عليه السلام والتنزيه له
فلا حرج عليه في ذلك كيف قال كقوله لا يجوز عليه الكذب جملة
ولا اتيان الكباير بوجه ولا الجور في الحكم ثم لكن مع هذا يجب ظهور
توقيره وتعظيمه وتعزيره عند ذكره مجردا فكيف عند ذكر مثل هذا
وكان بعضهم يلتزم مثل هذا في اي من القران فيخفض بها صوته
اعظاما واجلالا وحذرا من التشبه بالكفرة كيد الله
مغلولة فيخفي صوته بها وقوله تجاوزوا في موضع
المفعول المطلق بمعنى انه باستحالة تلك المذكورات تماثل في
حكمها ودليلها ما رواه الائمة ليس نحكمه بل هو اشارة الى ان دليل
استحالة المذكورات سمعي لا عقلي على خلاف في البعض وباتفاق في
الاخر ودليل استحالة الكتمان غير خارج عن دليل استحالة الخيانة
ودليل استحالة الغفلة والبله وان ظهر بادي الراي انه
عقلي فهو في الحقيقة سمعي وقد اوضحنا كل ذلك بالاصل ولذا
عدل عن الى ورووا والله اعلم ثم شرع في ذكر ثالث اقسام
الحكم العقلي وهو ما يجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام
من الامور الدنيوية ويطرا عليهم من العوارض البشرية
فقال عاطفا على واجب من قوله وواجب في حقهم الامانة
وجايز عقلا وشرعا في حقهم اي الرسل والانبيا صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين كل عرض بشري ليس محرما ولا
مكروها ولا مباحا مزريا سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى
عنه عادة كالاكل والنوم والجلوس او لم يستغن عنه
اختيارا كالجماع بناء على انه من باب الشهوات للنسا بالملك

مطلقا مسلمات كن او كتابيات لا مجوسيات خلافا لابن العربي
في حرمة وطي الامة الكتابية بالملك قلت وهو مقتضى تعليلهم
بان النبي صلى الله عليه وسلم اشرف من ان يضع نطفته في رحم
كافرة اذ لا نصا تكره صحبته وبالنكاح ما عدا الكتابية والحرة
المجوسية كما مر وما عدى الامة ولو مسلمة لانها انما تنكح لاحد
الامرين خوف العنت او عدم الطول والثاني منتف
بالبديهة والاول كذلك للعصمة والى هذا التفصيل اشار
بقوله في حال الحل والجواز لا على وجه حرمة ولا كراهة
ويتبعه انهم لا يطؤونهن صائمات صوما مشروعا ولا معتكفات
ولا حائضات ولا في حال نفاس ولا احرام ولا احتلام ايضا
لانه ممتنع في حقهم عليهم السلام لما ورد ما احتلم نبي قط
كما لا يخفى والحاصل انهم صلوات الله وسلامه عليهم
من البشر وارسلوا الى البشر فظواهرهم خالصة للبشر
يجوز عليها من الآفات والتغيرات والآلام والاسقام
وتجرع كاس الحمام ما يجوز على البشر وهذا كله لا نقيصة
فيه لان الشيء انما يسمى ناقصا بالاضافة الى ما هو
اتم منه من نوعه وقد كتب الله على اهل هذه الدار
فيها يحيون وفيها يموتون ومنها يخرجون وخلق جميع
البشر بدرجة الغير فقد مرض عليه السلام واشتكى
واصابه الحر والقر وادركه الجوع والعطش ولحقه الغضب
والضجر وناله اللغوب والتعب ومسه الضعف
والكبر وسقط فجحش شقه وشجه الكفار وكسروا
رباعيته وسقي السم وسحر وتداوى واحتجم وتنشر
وتعوذ ثم قضى نحبه فتوفي صلى الله عليه وسلم ولحق
بالرفيق الاعلى وتخلص من دار الامتحان والبلوى
وهذه سمات البشر التي لا محيص عنها واصاب غيره

من

من الانبياء ما هو اعظم من هذه الاصابات وابتلوا باشق
من هذه البليات فقتلوا قتلا ورموا في النار ووشروا
بالمناشير ومنهم من وقاه الله ذلك في بعض الاوقات
ومنهم من عصمه الله كما عصم نبينا من الناس فلئن لم
يكف نبينا ربه يد ابن قمئة يوم احد ولا حجبه عن
عيون عداه عند دعوته اهل الطايف فلقد اخذ على
عيون قريش عند خروجه الى غار ثور وامسك عنه
سيف غورث وحجر ابي جهل وفرس سراقة ولئن لم
يقه من سحر ابن الاعصم فلقد وقاه ما هو اعظم من
سم اليهودية وهكذا سائر انبيائه تعالى مبتلى ومعافى في
تنبيهات الاول قال بعض المحققين الطوارئ
والتغيرات كالاسقام والامراض انما تختص باجسامهم
البشرية المقصود بها مقاومة البشر ومعاناة بني
آدم لمشاكلة الجنس واما بواطنهم فمنزهة غالبا عن
ذلك معصومة منه متعلقة بالملا الاعلى والملائكة
لاخذها عنهم وتلقيها الوحي منهم وقد قال عليه
الصلاة والسلام ان عيني تنامان ولا ينام قلبي
وقال ايضا اني لست كهيئتكم اني ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني وقال ايضا لست انسى ولكن انسى
ليستن بي فاخبر ان سره الشريف وباطنه وروحه
بخلاف جسمه وظاهره وان الآفات التي تحل ظاهره
من ضعف وجوع وسهو ونوم لا يحل منها شيء باطنه
بخلاف غيره من البشر اذا نام مثلا استغرق النوم
جسمه وقلبه واذا جاع ضعف لذلك جسمه ولبه

الثاني كا لا تستولي العاهات والافات علي قلوبهم لا تنزل
الامراض المزمنة ولا المنفرة بهم كالاقعاد وكالبرص والجذام
والعمي والجنون واما الاغما فيجوز ان تنزل بهم ظواهرهم
دون بواطنهم قال النووي لا شك في جوازه عليهم فانه
مرض والمرض يجوز عليهم بخلاف الجنون فانه نقص وفي الصحيح
اطلاق الاغما عليه صلي الله عليه وسلم في مرض موته
وفيه قال ابن حجر في الحديث جواز الاغما علي الانبيا كامر
لكن قيده الشيخ ابو حامد من ايمتنا بغير الطويل وجزم به
البلقيني قال السبكي وليس كاغما غيرهم لانه انما يستر
حواسهم الظاهرة دون قلوبهم لانها اذا عصمت من النوم
الاخف فالاغما اولي اما الجنون فيمتنع عليهم قليله وكثيره
لانه نقص والحق السبكي به العمي قال ولم يعم نبي قط وما ذكر
عن شعيب انه كان ضريرا لم يثبت واما يعقوب فحصلت له
غشاوة وزالت انتهى وحكي الرازي عن جمع في يعقوب ما يوافقه
الثالث امتحان الله سبحانه اياهم بضروب المحن زيادة
في مكانتهم ورفعة في درجاتهم واسباب لاستخراج حالات
الصبر والرضى والشكر والتسليم والتوكل والتفويض
والدعا والتضرع منهم وتاكيد لبصايرهم في رحمة الممتحنين
والشفقة علي المبتلين وليتسلي بهم من نزل به مثل
ما امتحنوا به وليقتدي فيهم اهل الاقتدا ومحو لهنات فرطت
منهم او غفلات سلفت لهم ليلقوا الله تعالي طيبين مهذبين
وليكون اجرهم اكمل وثوابهم اوفر واجزل فلو لم يكن من
فوايد الابتلا والامتحان الا مثل ما ترتب علي فعله صلي الله
عليه وسلم من معرفة احكام السهو في الصلاة واحكام
الصلاة في الخوف والمسايفة واحكام الصلاة في المرض

واحكام

في احكام الاكل والشرب والجماع واللباس وتنقل كل واحدة من نسايه
الكثيرات ما عساه تغفل عنه الاخري من احكام الحيض والنفاس
لكان غاية المطلوب ونهاية المرغوب كيف ومن اجل فوايد
الامتحان بيان انهم بشر مخلوقون لا يملكون لانفسهم ضرا
ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا دفعا لما عساه يتوهم فيهم
حين ظهرت علي ايديهم خوارق العادات لا ملايكة ولا الهة كما وقع
للمشركين وكفار العرب حيث استعظموا اكله الطعام ومشيه
في الاسواق وكما وقع للنصارى واليهود حيث ادعوا الوهية
المسيح وبنوته مع العزير لله سبحانه ومن فوايد ذلك
ايضا اظهار خسة الدنيا ودناتها عند الله حيث لم يرضها
دار خلود لاحبابه واصفيايه ولم يرض لهم فيها بسطة العيش
وصحة الجسم وادامة السرور اذ هي ملعونة ملعون ما فيها الا
ذكر الله وما والاه ولو كانت تزن عند الله جناح بعوضة
ما سقي كافرا منها شربة ما الرابع تلخيص ما مر امتناع
السهو عليهم صلوات الله وسلامه عليهم في الاخبار مطلقا
بلاغية كانت اولا وفي الاقوال الدينية مطلقا كيف كانت
انشائية كانت او خبرية وجوازه ووقوعه في الافعال
البلاغية وغيرها خلافا للقوم كما بسطناه كله بالاصل والفرق
بين الاقوال البلاغية والافعال البلاغية قيام المعجزة علي
الصدق في الاولي فادني مخالفة تناقض مقتضاها بخلاف
الثانية اذ لم تقم المعجزة علي وجوب موافقتها لما في نفس الامر
وان كان في حكم القول بحسب البيان فلا مخالفة فيه سهوا
لا تناقضها ولا تقدح في النبوة وتمام ايضاحه بالاصل الخامس
يمتنع عليهم النسيان في البلاغيات قبل تبليغها مطلقا
قولية كانت او فعلية وكذا النسيان ما يخل منه بالنظم

او المعنى مطلقا وما لا يخل بذلك على الدوام كذلك وعلى
التذكر يجوز عند البعض واما بعد التبليغ فيجوز عليهم
نسيانه لحفظه بعد التبليغ واما المنسوخ فلا يمتنع نسيانه
عليهم مطلقا لا قبل البلاغ ولا بعده والله اعلم السادس
من لا احاطة له ببسط ما اشرنا اليه من احوالهم الشريفة
وما يتعلق بمقاماتهم المنيفة ليس له ان يتصدى للالتفات
في اقوالهم وافعالهم ولا للاستنباط من احوالهم ولا الخوض
في قصصهم وسيرهم ولا ان يتكلم في احكامهم الواقعة
فيها اذ لا يأمن ان يعتقد المدح نقصا وعكسه او ان يجترئ
على سفك دم مسلم او ان يسقط احترام نبي من الانبيا
ويضيع حرمته وقد راينا من هذا البحر العجائب وشاهدنا
من جراة اهل العصر التي العجاب فانا لله وانا اليه راجعون
ونسأله العصمة مما هم فيه يخبطون وعليه يجترون ولما
اسلف الخلاف في النطق هل هو شرط في الايمان او شطر منه
بين هنا عين المنطوق به مع بيان حكمة ان الشارع عينه
فيه دون غيره فقال وقول جامع تصريحا وتلويحا
معنى هو في الاصل مصدر ميمي من العناية نقل الى
معنى المنقول وهو هنا ما يراد من اللفظ الذي تقررا
فيما سبق وبينت احكامه مما يتعلق بالالوهية والنبو
لسائر احكام العقل على قانون الاسلام شهادتنا اي وجوهم
لفظ شهادتي دين الاسلام اذ هو الذي ورد باعتبارهما
ولم يعتبر غيرهما مثلهما مع القدرة عليهما ويجوز في الاضافة
ايضا ان تكون من اضافة الجزء الى الكل او السبب الى المسبب
ثم بناه بالاصل وهما اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
رسول الله وبيان الجمع انه قد مر ان التحقيق ان الالوهية

عبارة

عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتي وهي تستلزم استغنا
الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه فمعنى لا اله
الا الله لا مستغني عن غيره ومفتقر اليه كل ما عداه الا الله
ولا شك ان استغناه تعالى عن غيره تستلزم وجوب
وجوده وقدمه وبقايه ومخالفته للممكنات وقيامه
بنفسه وتنزهه عن النقايص كالصمم والعمى والبكم فيجب
ان يكون سميعا بصيرا متكلما والا لاحتاج الى محدث او محل
او من يرفع عنه تلك النقايص وتنزهه تعالى عن الاغراض في
افعاله واحكامه والا كان مفتقرا لما يحصل له ذلك الغرض
وعدم وجوب فعل شي من الممكنات او تركه والا لما كان الا به
ضرورة انه لا يجب له تعالى ما لم يكن كمالا فلا يثبت له الغنى
المطلق وان افتقار كل ما عداه اليه يستلزم وجوب حياته
وعموم قدرته وارادته وعلمه على ما مر تفصيله والا لما وجد
شي من الحوادث فلم يفتقر اليه شي ووجوب وحدته الهيا
ايضا ووجوب حدوث العالم والا لكان مستغنيا عنه تعالى
وعدم تاثير شي من الكاينات والا لاستغنى عنه ذلك الاثر
بمؤثره فقد ظهر لك اشتمال هذه الكلمة الشريفة على
اقسام الحكم العقلي الثلاثة الراجعة اليه تعالى وبوجه
من مولنا محمد رسول الله وجوب الايمان به وبساير الانبيا
والرسل والملايكة والكتب السماوية واليوم الاخر اذ قد
ارسل صلى الله عليه وسلم بكل هذا ووجوب صدقهم واستحالة
الخيانة والكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا امناء مومنين على سر
وحي الله تعالى وجواز جميع الاعراض البشرية التي لا تنقص
من مراتبهم لعدم قدح لحوقها في رسالتهم فقد ظهر لك ايضا
تضمن هذه الكلمة الثانية جميع اقسام الحكم العقلي الراجعة

الي الرسل عليهم السلام ولعل لهذه النكتة مع الاختصار جعلها
الشارع ترجمة على ما في القلب من الايمان ودليلا على انقياد
الظاهر للاسلام ولم يقبل من احد الايمان مع القدرة عليها
الا بها وقد نص العلماء على انه لابد من فهم معناها ولو
ولو بالاجمال والا لم ينتفع بها صاحبها في الخلاص من خلود
النار وهاهنا مباحث شريفة الاول لا اشكال
على ما اشرنا اليه ان شهادة مبتدا خبره جامع ولم يطابقه
لانه صفة لمصدر ولا تطلب فيه المطابقة واما تمشيته الا
على مذهب الاخفش في جواز ابتدائية الوصف بلا مسوغ
ورجحه بعضهم ففي غاية الظهور الثاني اعلم ان الاسم
المعظم في هذا التركيب يرفع وهو الكثير والمرويات في القران
العزيز غيره وقد ينصب اما اذا رفع ففيه خمسة اقوال
المعتبر منها قولان احدهما ان رفعه على البدلية والثاني
انه على الخبرية والقول بالبدلية هو المشهور الجاري على السنة
المعربين وهو راي ابن مالك ثم الاقرب ان البدل من الضمير
المستتر في الخبر المقدر وهو الاصح وقيل انه بدل من اسم لا
باعتبار محل الابتدا قبل دخولها كذا في ناظر الجيش
وعبارة الانصاري في حواشي البيضاوي لا اله الا الله هو
بحسب صدر الكلام نفي لكل اله سواه وبحسب الاستثنا
اثبات له ولا الوهية لان الاستثنا من النفي اثبات
سيما اذا كان بدلا فانه يكون هو المقصود بالنسبة
ولهذا كان البدل الذي هو المختار في كل كلام تام غير
موجب بمنزلة الواجب في هذه الكلمة حتى لا يكاد يستعمل
لا اله الا الله بالنصب ولا اله الا اياه فان قيل كيف
يصح ان البدل هو المقصود والنسبة الي المبدل منه سلبية

على اعراب الاسم الكريم

قلنا

قلنا انما وقعت النسبة الي البدل بعد النقض بالا
فالبدل هو المقصود بالنسبة المعتبرة في المبدل منه لكن
بعد نقضه ونقض النفي اثبات ذكر ذلك السعد انتهى
وقيل ان الا ليست اداة استثنا وانما هي بمعنى غير
وهي مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل ذكر
ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم والتقدير
على هذا لا اله غير الله في الوجود وقيل ونسب الي الزمخشري
ان الاصل الله اله بالمعرفة مبتدا والنكرة خبر على القاعدة
ثم قدم الخبر ثم ادخل النفي على الخبر والايجاب على
المبتدا وركبت لا مع الخبر وقيل ان الاسم المعظم مرفوع
بانه نائب يرتفع الاسم بالصفة في قولنا اقائم الزيدان
فيكون المرفوع قد اغنى عن الخبر وقد قرر ذلك بان
الها بمعنى مالوه من اله اي عبد فيكون الاسم المعظم
مرفوعا على انه مفعول اقيم مقام الفاعل واستغني به
عن الخبر كما في نحو قولنا ما مضروب العمران هذا ما يتعلق
برفع الاسم الكريم واما النصب فذكروا له توجيهين
احدهما ان يكون على الاستثنا من الضمير المستكن في
الخبر المقدر وثانيهما ان يكون الا الله صفة لاسم لا
اما كونه صفة فهو لا يكون كذلك الا ان كانت الا بمعنى غير
انتهى هذا ما يتعلق باعراب هذه الجملة وتوجيه الاقوال
وما اورد عليها وما اجيب به عنها مبسوط بالاصل فليراجعه
ارباب الهمم الثالث حكم الاتيان بالشهادتين في حق
المؤمنين بالاصالة وجوبها مرة في العمر بنية اداء واجب
الايمان والا عصى مع صحة ايمانه كما سمعت استاذنا العارف

بالله تعالى احمد الشرنوبي بقوله وبنقله عن استاذه الشيخ
بدر الدين الشاذلي ولا احفظه لغيره وظواهر كلامهم ربما
تخالفه لكنه واضح في نفسه اذ من حق الواجب النية الا
ما استثني مما لم يذكر فيه الشهادتان تنبيه رايت سيدي
زروق قال اللسان ينفرد بواجبات ستة مفردة النطق
بالحق والقضا بالعدل والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والشهادتان مرة في العمر والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
مرة في العمر والقلب بواجبات ستة مفردة اعتقاد الايمان واعتقاد
تجنب الكفر واعتقاد السنة واعتقاد تجنب البدعة واجب واعتقاد
الطاعة واعتقاد تجنب المعصية كذلك والمركب لا ينضبط كالنية
وتكبيرة الاحرام انتهى ملخصا وقضيته ان الشهادتين لا تحتاجان
الى نية والا لم تكن الشهادتان من مفردات اللسان ثم
رايت في قول الرسالة ولا قول ولا عمل الا بنية يعني ولا
يكمل قول ولا عمل الا بنية اي بقصد الله تعالى سواء كان
واجبا او مندوبا وما كان مما تشترط فيه النية ام لا اذ لا تشترط
النية الا فيما يحتاج الى التمييز وهو ما دار بين العادات
والعبادات ثم هي شرط كمال في كل عمل على الاطلاق وقد
قالوا من كان له في كل شي نية نال من كل شي امنيته انتهى
وهو يشهد لما قاله شيخنا فليحمل عليه ولله الحمد ولا ينبغي
تركها بعد ذلك لما فيها من الثواب والقرب من الوهاب
ومن كان كافرا بالاصالة ولو حكم باسلامه بالتبعية او الدار
فلا بد من ذكر لهذه الجملة على وجه الوجوب والشرطية لصحة
الايمان مع القدرة فان عجز عن الاتيان بها بعد حصول
الايمان القلبي كمفاجاة موت سقط عنه الاتيان بها
مع الحكم بايمانه على ما نص المشهور من مذاهب الجمهور

وهنا

وهنا في الاصل نفايس مهمة تعسر الوقوف على جملتها في
محل غيره وقوله فاطرح اي ارم واترك ايها الطالب للحق
المرا ممدود وقصر للوزن اي الجدال والطعن في جمع
كلمتي الشهادة لعقايد الايمان حسب ما ذكره المتاخرون
ونبه عليه المعبرون كالقاضي عياض في مباحث الاذان
جواب استفاد ذلك والمرا يقصد ربما را الخاصم وزنا
ومعنى اصله لغة الاستخراج ماخوذ من مريت الناقة
اذا مسحت ضرعها لتدر ومريت الفرس اذا استخرجت
جريه بسوط او غيره وقال ابن الانباري يقال امرى
فلان فلانا استخرج ما عنده من الكلام فكان كل واحد
من المتماريين يريد استعلام ما عند صاحبه ومغالبته
عليه والله اعلم تنبيه الذكر بالقلب نوعان
احدهما التفكر في عظمة الله عز وجل والاخر ذكر الله عند
امره ونهيه وذلك بالعزم على الامتثال والاول افضل
من الثاني والثاني افضل من الذكر اللساني فقط نعم
وقع بين العلما اختلاف في افضلية الذكر اللساني على
القلبي فيجب ان يحمل كما قال القاضي على ذكر القلب
تسبيحا وتهليلا بلا لسان والا فالنوعان الاولان
من اذكار القلب لا يساويهما ذكر فضلا عن ان
يفضلهما فائدة قال العز بن عبد السلام الذكر
كله لا يكون الا بجملة اسمية او فعلية فقول الذاكر
الله مقتصرا عليه من البدع وافعال الجهلة ونحوه
للبلقيني وسلمه بعض متاخري اصحابنا قلت
ينبغي الان يجدد في نيته ما يتم به الكلام لطيفة

ورد ... ان نفعو الجنة تبني بالذكر فاذا تركوا الذكر كفت الملائكة
عن البنا فيقال لهم الا تبنون فيقولون حتى يجينا
نفقة رواه الطبراني في اداب النفوس فثواب الذكر
نفقة بنا الجنة تتمة قال القرطبي في التذكرة
حقيقة الذكر طاعة الله تعالى في امتثال امره واجتناب
نهيه دليله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من
اطاع الله فقد ذكره وان قل صلاته وصومه وصنعه
للخير ومن عصى الله فقد نسيه وان كثر صلاته وصومه
وفعله للخير ذكره ابن خويز منداد وحماد في احكام
القران وذكره ايضا العامري في شرح الشهاب بلفظ
يقاربه ذكرناه بالاصل مهمة ان الاولى قال
ابو القاسم بن علي بن ناجي قد اختلف العلماء هل
الافضل للمكلف عند التلفظ بلا اله الا الله المد
للالف من لا النافية او القصر فمنهم من اختار المد
ليستشعر المتلفظ بها نفي الالوهية عن كل موجود
سوى الله تعالى ومنهم من اختار القصر لئلا تخترمه
المنية قبل التلفظ بذكر الله تعالى وفرق الفخر بين
ان تكون اول كلام فتقصر والا فتمد انتهى واما حذف
الف الله فهو لحن لا ينعقد معه ذكر والله اعلم الثانية
قد قدمنا القول في اختصاص تسمية هذا الدين بالتسمية
بالاسلام وهذه الامة بالمسلمين فراجعه ان شئت ولما
ذهبت الفلاسفة ابعدهم الله تعالى الى اكتساب النبوة
وخالفناهم في ذلك فقلنا لا يجوز اكتسابها وانما هي
تفضل من الله سبحانه يمنحها حيث شاء ويؤتيها من سبق

العلم

العلم الازلي والارادة القديمة بايتائه اياها اشار لمخالفتهم
والرد عليهم بقوله ولم يكن كسب قواعد الشريعة واجماع ع
المسلمين نبوة فعولة من النبوة وهي الارتفاع او من
النبا اسا بمعنى الطريق واما بمعنى الخبر واما بمعنى الخروج
فعلى الاول يجوز ان يكون النبي فعيل بمعنى فاعل لانه
مرتفع الرتبة على غيره او بمعنى مفعول لانه مرفوع الرتبة
على غيره لعلو شانه واشتهار مكانه بما اختص به من سماع ع
الوحي والخطاب وتجليات الملك الوهاب والجمع انبياء
الاكوان واوليا وعلى الثاني يحتمل الوجهين ايضا لانه طريق
الى الله ووسيلة الى الحق تعالى فهو ابا عتا ولازمه مهدي
به او هاد اذ الطريق يهتدى به من سلكه كما انه هو يهتدي يه
الى ما يريد الوصول اليه وقياسه الهمز لكنه ترك لما ياتي
بعد وعليه فالنبوة بلا همز ايضا كالابوة والجمع انبيا
على الاصل وعلى الثالث يحتملهما ايضا اذ هو مخبر للخلق
عن الله اما بواسطة او بدونها كما ان الله اخبره عن
ذاته بذاته او بواسطة الوحي واصله الهمز فقد قال
سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة الكذا ب
بالهمز غير انهم قلبوا الهمزة في النبوة واوا شذوذا
ثم ادغموا على حد القلب والادغام في المروة ففعلوا في
لفظ النبي ما فعلوا في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم
يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غيرها ويخالفون العرب
في ذلك والجمع على هذا نبآء قال الشاعر
• يا خاتم النبآء انك مرسل • بالخير كل هدى السبيل هداكا •
ويجمع ايضا على انبيا لان الهمزة لما ابدلت ابدا الا كان لازم جمع

جمع سا اصل لامه حرف علة كفتي واتقيا وولي واوليا وعلى الرابع
يتعين عندي ان يكون بمعنى الفاعل لانه خرج عن ابناء جنسه
بان فاق تبحر في جميع الكمالات ومراتب السعادات والسيادات
يقال نبات نباه من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض
الى اخرى وبهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اي
الخارج من مكة الى المدينة وجعله على هذا بمعنى المفعول
موهم نقصا وان صح باعتبار ان الله اخرجه من مكة الى المدينة
فينبغي امتناعه والنبوة شرعا ايحا الله تعالى لانسان حر
ذكر بحكم تكليفي سوا امره بتبليغه ام لا فهي اعم من الرسالة
اذ لا بد فيها مع ما ذكر من الامر بالتبليغ والنبي من له ذلك
كالرسول كان معه كتاب ام لا كان له شرع مجدد ام لا كان له
نسخ لشرع من قبله او بعضه ام لا خلافا لمشترط شي من ذلك
كما هو مفصل في محله من كتب الخلاف فظهر الفرق بين
المفهومات خلافا لمن قال بترادفهما او تساويهما ولمن قال
بين النبي والرسول عموم وخصوص وجهي لانفراد الرسول في
الملك انه الله يصطفي من الملايكة رسلا والنبي في انسان
اوحي اليه بشرع ولم يومر بتبليغه كيعقوب واجتماعهما
في مثال محمد صلى الله عليه وسلم وبه جزم النووي في
شرح مسلم ولمن قال بتباينهما فالرسول هو صاحب
الكتاب والشريعة والنبي هو الذي يحكم بما انزل على
غيره مع انه يوحي اليه وقد توهم كثير من الناس ان النبوة
مجرد الوحي وكلام الملك وهو توهم باطل لحصوله لمن ليس
بنبي كمريم على الصحيح اذ قال تعالى فارسلنا اليها الاية
واخرج مسلم بعث الله ملكا لرجل على مدرجته كان
خرج لزيارة اخ له في الله تعالى وقال له ان الله يحبك

الله

انه يحبك كحبك لاخيك في الله الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة تتمة
تردد الفضلا في افضلية الرسالة على النبوة وعكسه ومحل الخلاف
قيامهما بشخص واحد وقال العز بن عبد السلام الى ان النبوة
افضل لقصرها على الحق اذ هي الايحا بما يتعلق بالباري من
غير ارتباطه بالخليقة اما رسالة قايمة بشخص ونبوة فقط
قايمة باخر فلا خلاف في افضلية الرسالة وبهذا الفرض من
النبوة ضرورة جمع الرسالة لها مع زيادة والله اعلم هذا
مذهب اهل الحق وذهب الفلاسفة الى ان النبوة عبارة
عن اجتماع ثلاث خواص في الانسان احدها الاطلاع
على المغيبات بصفا جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي
العالية من غير سابقة كسب ولا تعليم ولا تعلم وثانيها
ظهور خوارق العادات بحيث تطيعه الهيولى العنصرية
القابلة للصور المفارقة الى بدل وثالثها مشاهدة
الملايكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي ورد
عليهم بانهم ان ارادوا الاطلاع على جميع الغايبات فليس
بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا الاطلاع
ولو على بعضها فليس ذلك خاصا بالنبي اذ ما من احد
الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من غير سابقة
تعليم ولا تعلم لان النفوس البشرية متحدة فيجوز ان يثبت
لكل ما ثبت لبعض وبان ما جعلوه خاصة ثانية ليست
مختصة بالنبي فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر
مطيعة لنفس الانسان وبان ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة
عندهم لانهم منكرون للملايكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة
العالية وهي غير مرئية عندهم قال بعضهم وفي هذه الردود
نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض

ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم ولا تعلم من غير عارض
ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير نبي واما الثاني
وهو قولهم ان النفوس البشرية متحدة فيجوز ان يثبت
لكل ما ثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب الامزجة وهكذا
الخاصة الثالثة ولو سلم فكل من هذه الخواص الثلاث
ليست بخاصة مطلقة للنبي بل خاصة اضافية والمجموع
خاصة مطلقة للنبي ثم ذكر المقصود بالنفي وهو ختم
الكون بقوله مكتسبة اى حاصلة بالجد والاجتهاد
بمباشرة الاسباب بالاختيار خلافا للفلاسفة في قولهم بذلك
حيث قالوا انه لازم بعد كمال الباطن والظاهر الخلوة
والمراقبة وتناول الحلال واخلى نفسه من الشواغل
العائقة عن المشاهدة انصقلت مرآته وتهيا لما
لا يتهيا له غيره من التحلي بالنبوة وفساد مذهبهم
غني عن البيان بشهادة العيان كيف وهو يودي
الى تجويز نبي مع نبينا او [illegible] عليه السلام او بعده
وذلك يستلزم تكذيب القرآن اذ قد نص على انه
خاتم النبيين واخر المرسلين وفي السنة انا العاقب
لا نبي بعدي واجمعت الامة على ابقا هذا الكلام على
ظاهره وهذه احدى المسايل المشهورة التي كفرت
بها الفلاسفة لعنهم الله تعالى واعلم انه لا مطمع
لاحد عندنا في اكتساب النبوة ولو بالغ في الطاعات
وصرف العمر كله في المجاهدات حتى رقي بسكون
الياء للوزن ويجوز بناؤه للفاعل وللمفعول اي
صعد

صعد في مراتب الخير وهو حصول الشي لما شانه
ان يكون حاصلا له بما يناسبه ويليق به وشمول
رقي اعلا عقبة وهي في الاصل الطريق الصاعد في
الجبل فاريد منه هنا اعلى العادات الشاقة التي
لا تفي بها القوى البشرية عادة بل لا تنال النبوة
الا بالعناية الازلية واصطفا خالق البرية اذ
ذاك الاصطفا للنبوة والاختيار للرسالة فضل الله
اى اثر عطائه لغير عوض دون ايجاب ولا وجوب
يؤتيه تعالى بمحض اختياره والتعبير بالمضارع
لاحضار صورة ايتا النبوة العجيبة لمن يشا
متعلق بيولي واللام مقوية للضرورة اي يؤتيه
من يشا ممن استكمل الشروط والاركان السابقة
صدر البحث وفيه تلويح بالاقتباس من قوله
تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته جل الله اي
عظم وتنزه عن ان تنال النبوة وهي اشرف الكمالات
البشرية واعظم المقامات الاصطفائية دون
اصطفائه كيف وهو واهب المنن اي العطايا
جمع منة يقال من عليه انعم او اعتق او عدد
عليه احسانه وهنا من العبد ذم ومن الله مدح
والمراد بتربية المسان والمقام انه تعالى هو الذي
انعم اعطا هذا الكمال فيه فلا تنال الا منه ولذا
نظمته ولم اجعله نعتا تابعا لله فتامله خاتمة

وسالوا الله حسبنا عند انقطاع الامنة قال السعد رحمه
الله حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة
النبي بل اعلا وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من
النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص
الملك والمقربين منه والنبوة عن الانبا والتبليغ كما هو حال
من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ الاحكام الا ان الولي لا يبلغ
درجة النبي بخلاف العكس لان النبوة من النبي لا تكون
بدون الولاية وعن اهل الاباحة والاتحاد ان الولي اذا
بلغ الغاية في المحبة وصفا القلب وكمال الاخلاص سقط عنه
الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة
والكل كاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي
مع ما له من شرف الولاية معصوم من المعاصي مامون
من سوء الخاتمة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي
ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام
امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني
بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق
ففيها ملاحظة الجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها
لا محالة فلا تنقص عن مرتبة ولاية غير الانبيا لانها لا تكون
على غاية الكمال لان غاية ذلك نيل مرتبة النبوة نعم
قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل
بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة من الجانبين
والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك
ومن مايل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي
وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل من ان الولاية افضل

من

من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول
به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته
لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق
لها بوقت دون وقت بل تمام سلطانها الى قيام الساعة
بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم
من حيث ظاهرها الذي هو الانبا وان كانت دائمة من
حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق
بالحق فان الاوليا من امة محمد صلى الله عليه وسلم
كملة تصرف ولايته فهم يتصرف في الخلق بالحق الى
قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس
الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط
الامر والنهي فبعموم الخطابات ولان اكمل الناس في
المحبة والاخلاص هم الانبيا سيما حبيب الله سبحانه
مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى انهم يعاتبون
بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكي عن بعض
الاوليا انه استعفى الله عن التكاليف وساله الاعتاق
عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي
هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان دانت
خبر بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة
ولا يسال الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول
من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق
بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير ان ياثم
بذلك لكونه في حكم غير المكلف كما انه يرد ذلك لعجزه عن مراعاة الامر

وملاحظة الحالتين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود
الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح
على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بالمجانين
العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبيا على الاوليا فانهم مع ان
استغراقهم اكمل واتحادهم اشمل لا يغفلون بادنى طاعة ولا
يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال
بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا سمي علمهم
بالمنزلة عن منهج اصوب الصواب انتهى وفيه من نفايس
نتايج الافكار ما تتراءى للطالب من وصال عرايس الابكار
ولهذا انتحلناه مكتبة من فوايده ولم نبال بالانكار
وافضل جميع **الخلق** انسا وملكا وجنا بقرينة جمع الـ
للاستغراق قوله **على الاطلاق** يعني ان الحكم بان افضل
الخلق **نبينا** صلى الله عليه وسلم محمول على اطلاقه
وعمومه في كلا المخلوقين فيكون الجار والمجرور متعلقا
بالنسبة التي في الكلام من غير اعتبار لفظ كما جوزه بعض
المحققين في حواشيه على شرح التلخيص الصغير للسعد
ويصح جعله حالا من الخلق لصحة مجي الحال من المضاف اليه
في مثله لبعضية المضاف من المضاف اليه فيه ثم الظاهر
من كلام القوم ان الافضلية في الدنيا والاخرة وانها شايعة
في جميع خلال الكمال التي يتاتى فيها التفاوت البشري وهو
احسن من قول بعضهم التفضيل المراد لهم هنا في الدنيا وذلك
ثلاثة احوال ان تكون اياته ومعجزاته ابهر واشهر
او تكون امته ازكى واكثر او يكون في ذاته افضل واطهر
وفضله في ذاته راجع الى ما خصه الله به من كرامته
واختصاصه من كلام او خلة او روية او ما شا الله من الطافه

هذه م

ويخص

ويخص ولايته واختصاصه وان اقتصر عليه القاضي عياض ومن
تبعه فيقدح لك وجه اخر في ثمرة قوله على الاطلاق وذلك
بان يتزيد جمع وجوه الكمال وعدم توهم الاستثناء
بعموم الخلق والاعراب الاول في غاية الجلا وهذا الحكم
مما اجمع عليه المسلمون واقام عليه الادلة المحققون
قال البدر الزركشي وهو مستثنى من الخلاف في التفضيل
بين الملك والبشر انتهى ومما يدل على هذا الحكم كما نا
ايضا ان امته افضل الامم لقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس الاية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
اي عدولا وخيارا **قال** السهيلي والوسط مدح في باب الشهادة والنسب
خاصة ولا شك ان خيرية الامم بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه فتفضيل الامة من حيث انها
امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث كما سياتي الى
الثقلين ولانه خاتم الانبيا والرسل ولان معجزته الظاهرة الباهرة
باقية على وجه الزمان وان شريعته ناسخة لجميع الاديان
وان شهادته قايمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك
مما لا ينحصر من الكمالات **قال** بعضهم ومما يدل على ذلك
ايضا قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الانبيا اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده فهو مامور بالاقتدا بجميعهم وان
يفعل مثل كل ما فعلوه من الطاعات وتنافسوا فيه من
القربات ولابد انه امتثل الامر ولا شك ان الواحد اذا فعل
مثل ما فعل الجماعة كان افضل منهم جملة وتفصيلا **واما** دليل
افضليته على الجميع من السنة فعن البحر حدث ولا حرج **منها** قوله
عليه الصلاة والسلام انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر
قال السعد ولا استدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد ادم ولا فخر

ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده انتهى واجيب
بانه يدل بالاستلزام لانه افضل من اولاده ومنهم من هو افضل
من ادم كابراهيم والافضل من الافضل من شخص افضل من ذلك
الشخص وبان بني فلان وولده في لسان العرب كناية عن نوعه
فيكون ولد ادم وبنوا ادم كناية عن النوع البشري الشامل لادم
ولاولاده ويويده ما ورد في الصحيح انا سيد الناس يوم
القيامة على ان في اخر الحديث الذي هو محل النزاع وبيدي لوا
الحمد ولا فخر وما من نبي يوميذ ادم فمن سواه الا تحت لواي
وهو صريح في افضلته على ادم ايضا ويوم القيامة ظرف
للظهور كما السودد لا لثبوته كما لا يخفى وها هنا تنبيهات
الاول الظاهر وجوب اعتقاد هذا الحكم على كل مكلف كما
صرح به البعض ويوخذ من كلام الباقين وبلفظ الولي السودد
ولابد منه اعتقاد التفضيل وانظر ما حكم من انكره فاني لا استحضر
الان ولا يبعد تفسيقه وتبديعه واما خرق الاجماع فستعرف
ما فيه الثاني ورد انه عليه السلام قال له قايل يا خير البرية
فقال ذاك ابراهيم وانه قال لا تخيروني على موسى وانه قال
لا تفضلوا بين الانبيا وانه قال ما ينبغي لعبد ان يقول اني
خير من يونس بن متى واجيب باجوبة عامة واجوبة
خاصة منها انه صلى الله عليه وسلم قاله قبل ان يعلمه الله
انه سيد الاولين والاخرين فلما اعلمه سبحانه بذلك اخبر به
ومنها انه صلى الله عليه وسلم قاله تادبا وتواضعا واحتراما
لابراهيم عليه السلام لخلته وابوته ومنها ان مراده عليه
السلام ان ابراهيم خير البرية الموجودين في عصره هو ومنها
ان النهي انما هو عن تفضيل يودي الى تنقيص المفضول ومنها

انه انما نهي عن تفضيل يودي الى الخصومة والفتنة كما هو
مشهور في سبب ورود تلك الاحاديث ومنها ان النهي
عن التفضيل من حيث النبوة وذاتها اذ هي لا يتصور فيها
التفضيل وانما هو في الخصايص والتوابع وفي بعضها ما ينا ٥
بالاصل الثالث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن
قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر
ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان هذا
هو النسب الصحيح المجمع عليه واما ما فوق ذلك فمختلف
فيه ولا خلاف ان عدنان من ولد اسماعيل نبي الله بن
ابراهيم خليل الله وانما الخلاف في عدد ما بين عدنان
واسماعيل من الاباء وفي عدد ما بين ابراهيم وادم منهم
فمن مقل ومن مكثر وصح انه عليه السلام كان اذا بلغ
عدنان امسك وقال كذب النسابون وقالت عايشة
رضي الله عنها ما وجدنا احدا يعرف ما وراء عدنان
ولا قحطان الا تخرصا ونحوه عن عمر وعكرمة وغير واحد
وينا في الاصل ما زاده بعض النسابين هنا وامه عليه
السلام امنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر وامها برة
بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار بن قصي بن
كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر وبرة
بنت ام حبيب بنت اسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر وام حبيب بنت

سوية بنت عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب بن لوي
ابن غالب بن فهر والله اعلم **الرابع** الاضافة في نبينا
للتشريف المضاف اليه لا للاختصاص لما سبق من عموم
بعثته عليه السلام وقد يحمل ضميرنا للمكلف فيعم طبق
ما سبق والاظهر ان نبينا مستاخره افضل الخلق
وقوله **فمل** ايها المخاطب باعتقاد افضليته عليه
السلام على سائر المخلوقين **من الثقات** في هذا
الحكم والمنازعة فيه وتنا عدعنه لانه مجمع عليه فتجلة
او رفع لما عساه يتمسك به من لاخبرة له بنا وبما يخالفه
من الظواهر التي تقدم الجواب عنها وهذا القعد ولما
ذكر انه صلى الله عليه وسلم افضل الخلق ذكر من يليه
في الافضلية فقال **والانبيا** ممدود وقصر للوزن
وعبر به دون الرسل لشموله للجميع يجب ان يعتقد
انهم هم الذين **يلونه** صلى الله عليه وسلم **في الفضل**
بمعنى الفضيلة والمزية وان تفاوتوا في القرب منه
عليه السلام في ذلك على ما ننبه عليه قوله بعد وبعض كل
بعضه قد يفضل فمنه اولو العزم من الرسل افضل من بقية
الرسل ثم هم افضل من الانبيا غير الرسل وما اختلف فيمن
يليه من اولي العزم كما بيناه بالاصل والذي اختاره الحافظ
ابن حجر انه وردان ابراهيم خير البرية خص منه محمد صلى الله
عليه وسلم بالاجماع فيكون افضل من موسى وعيسى ونوح
فالثلاثة بعد ابراهيم افضل من سائر الانبيا ولم اقف
على نقل ايهم افضل والذي يتقدح في النفس تفضيل
موسى ثم عيسى ثم نوح انتهى **قال** العلقمي لعل تقديم
موسى على من بعده لتفضيله بسماع كلام الله ثم عيسى

لانه

لانه كلمة الله تنبيهات **الاول** زعمت النصارى لعنهم الله
وقبحهم ان عيسى بن مريم عليه السلام افضل اولي العزم
لانه كلمة الله القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق
من نطفة ولدته سيدة نسا العالمين المطهرة من الادناس وتربى
في حجور الانبيا والاوليا وتكلم في المهد شاهدا بعبودية نفسه
وربوبية الله له لم يخل زمنا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت
الى زخارف الدنيا ولم يتمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم
يسع في هلاك نفس او سبيها واسترقاقها ولا في اخذ مال ولا
ولد ولا ابنيا لاحد معجزاته من احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص
اجل المعجزات واشهرها ثم موته في السما ومن زمرة الاحيا وشهرته
مما اتفق عليها ذووا الآرا واعترف بها خاتم الانبيا **واجيبوا**
خذلهم الله بان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بافضلية
نبينا كالولادة بين المشركين والتربي في حجور الجاهلين الغافلين
الضالين مع المواظبة على الطاعة والتوحيد لرب
العالمين والاقبال على الجهاد وقمع المشركين وكف باس الظالمين
وقهر اعدا الدين والقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق
في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت
تلك الشهرة باخبار نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هي
من معجزات محمد الامي فقد ابراه صلى الله عليه وسلم بمسه
ودعائه كثيرا من ذوي العاهات واحيى الموتى وسمع اهلهم
كلامهم باذن رافع السموات وورد عن قتادة بعد فقيتها
فكانت احسن عينيه ولامر ذراع معاذ بن عمرو بن الجموح يوم
بدر فكانت اقوى يديه وتكلم في مهده واحيا قبل امته
ليكون لهم شفيعا ولما منوا من استعجاله العذاب لهم ان
خالفوه ودفن بالارض كي صارت الروضة المقدسة مهبطا

للبركات ومصعد للدعوات وموعد للاجتماع الاكبر على الطاعات
الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوته عليه السلام مما نطق
بها الانجيل وشهد بها رب الارض والسما واتفق عليها من
سبقه من الانبيا ومعجزاته مما لا يضبطه العد ولا الاحصا
وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السما
وما ر صياح الخصما نباح الكلاب في الليلة القمرا [illegible]
قال السعد لا خفا في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم
الصديق رضي الله تعالى عنه بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التورية
والانجيل في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكاخبار
موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليه
السلام فقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة
سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة
او كان خارقا لم يكن مقترنا بالدعوى لم يستلزم دليلا للاتفاق
على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتدا محمول على
ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة
الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سبق
من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من
اخلاقه واحواله فيعود الى المعجزة على ما سنبين ان شا الله
تعالى الثالث لا يختص التكلم في المهد بالانبيا — مطلب من تكلم في المهد
فقد نظم الجلال منهم عدة فقال

تكلم في المهد النبي محمد ● ويحيى وعيسى والخليل ومريم
ومبري جريج ثم شاهد يوسف ● وطفل لدى الاخدود يرويه مسلم

وطفل

وطفل عليه مر بالامة التي ● يقال لها تزني ولا تتكلم
وماشطة في عهد فرعون طفلها ● وفي زمن الهادي المبارك يختم

انتهى وحديث الصحيحين لم يتكلم في المهد الا ثلاثة فذكر
عيسى وصاحب جريج والطفل الذي مر عليه بالمراة التي يقال
لها زنيت وما زنيت اجاب عنه الزركشي بان مراده
من بني اسرايل وغيره بانه قاله قبل علمه بالزيادة انتهى
الرابع انتهى كلام ابن عباد ان الواجب اعتقاد
افضلية الافضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلا في
التفصيلي واجمالا في الاجمالي فان عين لنا السبب
الذي كانت له الافضلية قلنا به والا امسكنا عنه
لان التفضيل راجع لاختيار سيد الجميع وهو الله سبحانه
لا لعلة موجبة وجدت في الفاضل وفقدت من المفضول
ولله تعالى ان يفضل من عبده من شا بما شا على من شا
منهم وان كان كل واحد منهم كاملا في نفسه بالغا في ذلك
الغاية التي تليق به من غير ان يكمله على ذلك وصف
يكون فيه ورد ذلك مما يجب له بحق سيادته ولا شك ان
الفاضل لا يجب ان يفضل بما لم يجعله الله سببا للتفضيل
وان المفضول لا يجب ان يجعل مفضولا لسبب لم يجعله الله
سببا للمفضولية وان الله سبحانه لا يجب ان يفاضل احد
من احاده بما لم يجعله سببا للتفاضل فتعين ان الصواب
ما قلناه وقد ذكرنا المفاضلة بالاصل الخامس الولي لغة
مطلق القريب كان بنسب او قرابة او استعمل هنا في المتاخر
الرتبي من غير فاصل كما لا يخفى استعمال المطلق في المقيد
ولما كان مذهب جمهور المسلمين ان الملايكة اجسام

لطيفة تتظهر في صور مختلفة وتتقوى على افعال شاقة هم عباد الله المكرمون
المواظبون على الطاعة والعبادة لا يوصفون بالذكورة ولا الانوثة
وجرى الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وتفضيلهم على الانبياء كما هو
المختار في المفصل فقال وتقديم اي ووجب ان يعتقد ان الافضل
بعد الانبيا ملائكة الله ذهب الفضل المطلق وهو المعطى
لا عن ايجاب ولا وجوب كما مر سابقه فلا يعطا ولا يتعدى في الاطلاقات
لو ورد ملكا انهم من حيث الجملة يكون الانبيا في الفضل
فهم افضل من غير الانبيا ولو كانوا اولياء كابي بكر وعمر كما هو
عقيدة الاشعري خلافا للماتريدي كما سياتي ويقولنا في
الجملة بقرينة قوله الاتي وبعض كل بعضه قد يفضل
اندفع ان يقال ان الذي يلخصونه منهم انما هم رسلهم كجبريل
وهذا مذهب جمهور اصحابنا الاشاعرة ومن وافقهم عليه
الشيعة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي وجماعة
منا في زعمهم ان الملائكة افضل من الانبيا احتج اصحابنا
بوجوه نقلية وعقلية فمن الاول ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لادم بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
ولا شك ان السجود المامور به كان سجود خدمة لا سجود عبادة
اذ لا يكون عبادة الا لله فلو لم يكن ادم افضل من الملائكة
لما امرهم الله بالسجود له لان الله تعالى حكيم ومقتضى
قواعد المخالف ان الحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول
واما ابليس لعنه الله واستكباره وتعليله ذلك بانه خير
من ادم لكونه من نار وهو من طين يدل على ان السجود المامور
به كان سجود خدمة وتكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة
ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعة لمنزلته وهضما

لنفوس

لنفوس الساجدين ولان ادم انما كان كالقبلة التي يتوجه اليها
المصلي والتعظيم بالسجود انما هو لله كما لا يخفى كل ذلك ومنها ايضا
ان ادم اعلم من الملائكة ومعلم لهم لانه انباهم بالاسما كلها وبما علمه
الله تعالى من الخصايص والملائكة كانوا لا يعلمون ذلك لقوله تعالى
وعلم ادم الاسما كلها وعلم ادم الاسما كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال
انبئوني باسما هولاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا
ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فيجب ان يكون افضل منهم
لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض
اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ودفع ما توهموا فيه من
النقصان ولذا قال تعالى لهم الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات
والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف
العلم بالاسما لانهم شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية ومنها ايضا قوله تعالى ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص
من ال ابراهيم وال عمران غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون ادم
ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة
اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من
المخلوقات قيل ومنها ايضا قوله ولقد كرمنا بني ادم
والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره وهو
ضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله وفضلنا هم
على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على
القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة
ايضا بانهم عباد مكرمون ومن الثانية ان للبشر شواغل
عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب والوسو

والصوارف الداخلة والخارجة وسائر الحاجات الشاغلة والموانع
الحايلة ولاشك ان المواظب على العبادات وتحصيل انواع الكمالات
بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق فتكون
افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها
ولان طاعة البشر وتكاليفهم مستنبطة بالاجتهاد وطاعة
الملائكة ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص
عليها ولا مستنبطة بالاجتهاد ولاشك ان المستنبط
بالاجتهاد اشق من الجبلي لعدم شعور الطبيعة لاقتضائها
اياه وثقله على النفس يكون افضل لما مر وكلما كانت
الطاعات اشق كانت افضل وابلغ في استحقاق الثواب
ولامعنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة لا يقال لانسلم انتفا الشهوة والغضب وسائر
الشواغل في حق الملائكة ولو سلم انتفا الشهوة والغضب
وسائر الشواغل في حقهم فالعبادة مع كثرة المتاعب
والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا استوتا
في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر لانهم
يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به
القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى
التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان
لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفا
الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجوب المشقة
والالم في العبادة عند عدم المنافي والمضاد مما لم يعقل
قلت العبادة او كثرت وكون باقي الصفات في حقه لانيا

افضل

افضلية ما ذكر لا يعقل ومنها ما تمسك به بعض الاصحاب لايسم
وهو ان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان
كليهما واذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم
لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فاذا ترجح عقله
على شهوته يجب ان يكون اعلا من الملائكة وفيه انه
ليس زائدا على ما سبق بل هو عائد له فان حاصل تقريره
هو ان الكامل اثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من
فعل كذا فهو افضل وارذل ممن اثره بدونه لان ايثار الشيء
وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه
فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكن من النقصان
افضل ممن اثره بدونه واحتج المخالفون ايضا
بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله
تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة
والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود فنبه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان
انتفاء التكبر والتعاظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار
الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم
بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة
والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم

ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ومنهم
بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية ولهذه الامور
اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا افضليتهم ولو سلم فانما يدل على افضليتهم
على البشر الذين يستكبرون عن عبادته ويستنكفون
عن خوفه وخشيته ويتجاوزا اقدارهم بالبعد عن طاعته
لا على من ليس كذلك سيما الانبيا الذين هم المطهرون بالرسالة
المكرمون ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا
الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه
انما ذلك حين استعجلته قريش العذاب الذي اوعدهم الله
به على لسانه عليه السلام بقوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى
اني لست بملك حتى تكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب
باذن الله تعالى كما كان لجبريل عليه السلام والتفاوت
في القوة باذن الله لا يستلزم التفاوت في الفضل والشرف
بالمعنى الآتي بيانه على انها انما يتبادر منها ان الملك
يتلقى الوحي من الله بلا واسطة متبوع والنبي يتلقاه
بواسطته بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا
لا يدل على ان الملك افضل بل ربما يدل على ان النبي افضل
ومنها قوله تعالى عن مقالة ابليس لآدم وحوا ما نهاكما (حكاية)
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي لا كراهة ان
تكونا ملكين بمعنى ان الملايكة بالمرتبة العليا وفي الاكل من
الشجرة ارتقا اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان
وتخييل ان ما يشاهد في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق

وكمال

وكمال القدرة يحصل بالاكل من الشجرة ولو سلم فغايتها انها
انما تدل على افضلية الملك على آدم وقت مخالطة ابليس
له ومكالمته اياه وذلك قبل نبوته بنا على انه انما نبي بعد
هبوطه من الجنة الى الارض على ما يرشد اليه قوله تعالى
ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وذلك لا يدل على افضليته
عليه بعدها كما هو المتنازع فيه والله اعلم ومنها
قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل دلت
هذه الاية على ان جبريل مرسل الى النبي عليه السلام
ومعلم له ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول
افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة
المتعلمين منه والرسل هو النبي والجواب ان
التعليم ليس الا من الله تعالى والذي من جبريل
انما هو التبليغ ذلك التعليم ولو سلم فالمعلم انما يكون
افضل من المتعلم فيما يعلمه وقت جهله به لا في
غيره ولا فيما يعلمه دايما بل قبل تعلمه والقياس
على النبي بالنسبة الى الامة ليس بصواب لظهور
الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع
كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل
من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص
الحاكم ليبلغ رسالته فلا يلزم ان يكون ذلك الواحد
افضل من ذلك الشخص الحاكم كما لا يخفى ومنها
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملايكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف عن

هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو قلت السلطان
ولا الوزير خرجت عن صفة البيان لشهادة البصرا
باساليب الكلام فان القياس في مثل هذا الترقي من
الادني الى الاعلا وعليه جا قوله تعالى ولن ترضى عنك
اليهود ولا النصارى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام
ولهذا خص الملايكة في الاية بالمقربين منهم لكونهم
افضل واذا ثبت فضل الملايكة على عيسى ثبت
فضلهم على غيره اذ لا قايل بالفرق البتة والجواب
ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في
المسيح عيسى بن مريم وادعايهم فيه مع النبوة
البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه
روح الله حيث شاهدوه ولد بلا اب وانه يبري
الاكمه والابرص ويحيي الموتى والمعنى لا يترفع
عيسى عن العبودية لله تعالى ولا من هو فوقه
في هذا المعنى وهم الملايكة الذين لا اب لهم ولا ام
ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب
من ابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى فالترقي والعلو
انما هو في التجرد عن الاب والام واظهار الاثار القوية
لا في مطلق الشرف والكمال فان قلت وصف
الملايكة في الاية بالمقربين ربما يلوح ان الافضلية في
الشرف والكمال لا بمعنى التجرد والقوة على تلك الافعال
قلت توصيفهم بالمقربين لكونهم اقدر غيرهم
على ابداع تلك الافعال في العالم والتصرف في احوال
بني ادم ومنها انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم
ذكر

ذكر الملايكة على ذكر الانبيا والرسل ولا يعقل له جهة سوى
الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون ذلك التقديم
لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام
به لانهم باعتبار الوجود اخفى فالايمان بهم اقوى
وبالتحريض عليه احرى فالتقديم لهم اولى واما
العقليات فمنها ان الملايكة روحانيات مجردة في
ذاتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمة
المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور
والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
من غير شوايب الجهل والنقص والخروج من القوة الى
الفعل على سبيل التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال
ذلك مطلعة على اسرار الغيب ماضيها وآتيها سابقة
الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب انه
مبني ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها
ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم
لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة الهوى
وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون
اللوح المحفوظ المنتقش بصور الكاينات والاسرار المغيبة
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبيا وعلومهم
افضل لانهم اكثروا بالجهات اخر كقهر المضاد والمنافي
وتحمل المتاعب والمشاق والمصاعب ونحو ذلك وههنا
مباحث نفيسة بسطناها في الاصل لا باس بالاشارة
الى مقاصدها الاول ذكر صاحب منهج الاصلين ان محل

الخلاف غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فانه افضل خلق الله اجمعين
بالاجماع كما سلف الثاني ذهب جماعة الى الوقف عن التفضيل
بين الفريقين وجماعة اخرى الى السكوت عن القول بذلك مع
اعتقاد ما ادى اليه الدليل وسبق قولان وسياتي قول سادس
مفصل الثالث قال القاضي وكل من فضل انما يفضل باعتبار
كثرة الثواب والعمل وفي شرح المقاصد التصريح بانه في الكثرة
الثواب وسائر الكمالات وقال ابن المنير مذهب اهل
السنة ان الرسول افضل من الملك باعتبار الرسالة لا باعتبار
عموم الاوصاف البشرية ولو كانت البشرية بمجردها افضل
من الملكية لكان كل بشر افضل من الملائكة فمعاذ الله
وقال العز بن عبد السلام ان فاضل متفاضل بينهما
من جهة تفاوت الاجساد التي هي مساكن الارواح فلا
شك ان اجساد الملائكة افضل فان اجسادهم من نور
واجساد البشر من لحم ودم وان فاضل بين ارواح البشر
وارواح الملائكة مع قطع النظر عن الاجساد فارواح
الانبيا افضل انتهى والذي يظهر انه لا اختلاف بين هذه
الاقوال فتاملها الرابع قضية اطلاقات العلماء جريان
الخلاف في التفضيل بين الانبيا وبين مطلق الملائكة
وخصه الرازي في الاربعين والبلقيني في منهج الاصلين
بالعلوية وقضيته ان الانبيا افضل من الملائكة السفلية
اجماعا وفي كلام بعضهم التصريح بان المراد بالعلوية سكان
السموات وان المراد بالسفلية سكان الارض الخامس
هذه المسئلة لا شك انها من مسائل الاعتقادات التي
يطلب فيها القطع لكنه لا يتلقى الا من السمع وغاية ما جاء منه
انه انما افاد الظن وبه يحصل الاكتفا عند العجز عن اليقين والقطع

وتابع

وتابع السعد حيث قال والانصاف ان هذه المسئلة ظنية يكتفى
فيها بالادلة الظنية ولما ذكر السهيلي هذه المسئلة وبسط
ادلتها قال والامر فيها سهل اذ ليس فيها من الفائدة الا
معرفة الشي على ما هو به قال الزركشي واستفدنا منه
انه لا يجب ذلك في العقيدة بخلاف ما يقتضيه كلام ابن السبكي
انتهى قلت ظاهر كلامهم هو ما يقتضيه كلام ابن السبكي
وعبارة ابن الفاكهاني هذه المسئلة ليست اكيدة في
الاعتقاد بل الامر فيها سهل يعني لا يلزم لحوق مطلق الاثم
له اذ المدعى هو الوجوب المطلق السادس تقدم ان
مذهب جمهور المسلمين ان الملائكة اجسام نورانية لطيفة
قادرة على التشكل باشكال شريفة مختلفة مستدلين بان
الرسل كانوا يرونهم كذلك وذهبت طائفة من النصارى
الى انهم النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم
الحكماء ان الملائكة جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة
في الحقيقة منهم من شانها الاستغراق في معرفة الحق والتنزه
عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله بقوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العلويون والمقربون
ومنهم من شانه تدبير الامر من السما الى الارض على ما سبق
به القضا وجرى به العلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا وهؤلاء منهم
سماوية ومنهم ارضية السابع انما لم توصف الملائكة
بالذكورة والانوثة لانه لم يدل على ذلك عقل ولم يرد به صحيح
نقل وزعم عبدة الاوثان انهم بنات الله سبحانه
باطل وافراط في شانهم كما ان زعم اليهود ان الواحد
فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى

بالمسخ تفريطا وتقصيرا في حقهم الثامن قال النووي في شرح صحيح مسلم
رحمهما الله تعالى يكون في حق البشر غير الانبيا روية الملايكة انتهى
وذكر العارف بالله تعالى سيدي عبد الوهاب في كتابه العهود انه
لا تمتنع روية الملك وكلامه الا للانبيا اما غيرهم فانما يراهم ولا
يكلمهم او يكلمهم ولا يراهم انتهى قلت يأتي في كلام السعد
خلافه وفي حديث مسلم ان رجلا خرج لزيارة اخ له في الله
فارسل الله له ملكا على مدرجته فقال له ان الله يحبك
كما احببته او كما قال فربما يشكل عليه وقد يقال لعله
لم يره حين المكالمة كما قد يقال في مكالمة الملايكة
لمريم رضي الله عنها على اني رايت في كلام القرافي ان المختص
بالانبيا انما هو تكليم الملايكة بالاحكام التكليفية
على وجه التشريع فلله الحمد والله اعلم التاسع قال
النووي ايضا الجن موجودون وقد يراهم بعض الادميين
واما قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
فمحمول على الغالب ولو كانت رويتهم محالا لما قال النبي
صلى الله عليه وسلم في الشيطان الذي تفلت عليه في
صلاته لقد هممت ان اربطه حتى تصبحوا تنظرون
اليه اجمعون او كلكم ويلعب به ولدان المدينة وقال
القاضي عياض وقد رويتهم على خلقتهم وصورهم
الاصلية ممتنعة لظاهر الاية الا للانبيا صلوات
الله وسلامه عليهم ومن خرقت له العادة وانما يراهم
بنو ادم في صور غير صورهم كما جا في الاثار قلت
هذه دعوى مجردة فان لم يصح لها مستند فهي مردودة
انتهى قال المازري الجن اجسام لطيفة روحانية

تتشكل

تتشكل بالاشكال الخسيسة تتمة القول الكاشف
للحق في الملايكة والجن والشياطين قول السعد وعندنا
ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملايكة
اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال
مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة
شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله الى
انبيايه عليهم السلام وامناوه على وحيه يسبحون
الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يومرون والجن اجسام لطيفة هوائية
تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة
منهم المومن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين
اجسام نارية شانها القا الناس في الفساد
والغواية بتذكر اسباب المعاصي واللذات وانسا
منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى
حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
انفسكم قيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج
العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر
النار وعلى الاخرين عنصر الهوا وذلك ان امتزاج
العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل
على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة
للارضية يكون الممتزج مايلا الى عنصر الارض وان
كانت للمائية فالى الما او للهوائية فالى الهوا او للنارية

فما في النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او بان يكون حيوانا
فيفارق بالاختيار فمثل ما يعيش في الماء كالضفادع
او غيره كحشرات الارض مثلا وليس لهذه الغلبة حد معين
بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تكون
هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية التخلخل واللطافة
كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق
حتى في اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا
من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية والمائية
جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره
من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الناس على
اعمال يعجزون عنها بقوتهم كالغلبة على الاعداء والطيران
في الهواء والمشي على الماء ويحفظونهم خصوصا المضطرين
عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون
بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات
والنيرنجات وما يشاكل ذلك واورد على هذا
المذهب ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت
اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية
لكل سليم الحاسة كسائر المركبات والا لجاز ان
تكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها
ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو
شان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث
لا يجوز رؤية الممتزج لزم ان لا يروا اصلا وان
تتمزق ابدانهم ويختل تركيبهم بادنى سبب واللازم

باطل

باطل لما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم
ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح
العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا
من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة
مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات
فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب
منع الملازمة اما على القول باستناد الممكنات الى القادر
المختار فظاهر لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار
دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم
وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان
يكون فيهم من العنصر الكثيف ما تحصل معه الرؤية
لبعض الابصار دون بعض وفي بعض الاحوال دون
بعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشا
والجلباب لهم فيبصروا وان تكون نفوسهم او امزجتهم
او صورهم النوعية بحيث تقتضي حفظ تركيبهم
عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع
والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون
به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب
فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا تؤثر فيها
ويرد على الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم
بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلزم ما يحكى عنهم
من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة
واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر وغير ذلك هذا
والملائكة عند الفلاسفة عبارة عن العقول المجردة والنفوس

الملكية ويختص باسم الكروبيين منهم ما لا يكون له علاقة مع
الاجسام ولو بالتأثير والقايلون منهم ايضا بالجن والشياطين
زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية
من غير تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى
المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة
العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات
العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية
ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن
الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة
للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على
الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في
الغواية فهم الشياطين قال السعد وبالجملة فالقول
بوجود الملايكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع
الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبيا عليهم السلام
وحكى مشاهدة كثير من العقلا وارباب المكاشفات
من الاوليا فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة
العقلية والله اعلم فايدة قال الاولى قال ابن
افندي في شرح الشفا فان قلت هل يمكن تشكل
الملايكة والجن في صور مختلفة ولا قدرة لمخلوق على تغيير
خلقته قلت قال القاضي ابو يعلى لا قدرة للجن على
تغيير خلقهم ولا على نقل صورهم الى صور اخرى لان ذلك
انما يكون بنقض البنية وتفريق الاجزا واذا انتقضت
البنية بطلت الحياة واستحال وقوع الفعل من الجملة
فكيف تنقل نفسها وانما ذلك باعتبار جواز ان يعلمهم الله

كلمات ومن ربما من ضروب الافعال اذا فعله او تكلم به
نقله الله من صورة الى صورة فيقال انه قادر على التصور
والتخييل ويحمل على هذا تصوير جبريل في صورة دحية
وتصوره لمريم بشرا سويا قال ابن افندي ويجوز
ان يكون الله تعالى قد جعل لهم قوة التشكل عند
ارادتهم ذلك لانهم ارواح ومن ذلك ان الانبيا ترى في
المنام وقد ورد ان الشيطان لا يتمثل في صورة الانبيا
وتلك ارواحهم والله تعالى هو الفاعل لذلك على الحقيقة
فانه الفعال لما يريد انتهى قلت قوله ويجوز الخ ينبغي
ان يعتمد ويعول عليه والله اعلم فايدة قال
السعد ذهب بعض المتألهين من الحكما ونسب الى القدما الى
ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل
ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل
موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات
والسكنات والاوضاع والهيات والطعوم والروايح مثال
قايم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر
كالمراة والخيال والما والهوا ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر
الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المراة او الخيال او زالت
المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه
يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول
عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي
وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم
الحسي لا تتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن
جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب

لا يعصي ما منهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملايكة والجن
والشياطين والغيلان لكونهما من قبيل المثل او النفوس الناطقة
المفارقة الظاهرة فيهما وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن
والقبح واللطافة والكثافة وغيرها لكن بحسب استعداد القابل
والفاعل وعليه تحرر امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي
يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة
والباطنة فيلتذ ويتالم باللذات والالام الجسمانية وايضا
يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعدا وظلمانية
فيها عذاب الاشقيا وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات
فان جميع ما يرى في المنامات او يتخيل في اليقظة بل يشاهد
في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية
التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير
من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاوليا انه
مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج
وانه ظهر من بعض جدران البيت او من كوة او من بيت
مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار
او غير ذلك من مسافة بعيدة جدا في زمان قريب الى غير
ذلك والقايلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته
بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد
من تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم
الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات
مقدار ولا مرتسمة في الاجزا الدماغية لامتناع ارتسام الكبير
في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت
اليه المحققون انتهى خاتمة الملايكة من جملة الحيوانات
وهم اكثر انواعها لما ورد ان البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون

الف

الف ملك ثم يخرجون فلا يعودون اليه ابدا ولا يعرف
في جميع الحيوانات ما يتجدد من نوعه كل يوم هذا المقدار
بالنص كما انهم اقوى الحيوانات واشدها وروسهم
اسرافيل وامامهم ميكائيل والظاهر جبريل لانه
افضلهم وميكائيل يليه والثلاثة هم عندنا افضل
الملايكة لانهم الروسا وجزم ابن عبد السلام بان الملايكة
لا ترى ربها قال لان عموم قوله تعالى لا تدركه الابصار
وخرج عنه المومنون فبقي على عمومه في الملايكة الابرار وقال
ان لفظ المومنين مخصوص في عرف الشرع بمن امن من البشر
كما جزم البدر الزركشي بانهم لا يجازون على اعمالهم
وحمل قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
اوليك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن على
ابن ادم قال لان الملايكة لا يجازون بل هم خدم لاهل
الجنة ثم ذكر كلام العز السابق واقره قلت وفيما قالا
نظر وعبارة الشفا اجمع المسلمون على ان الملايكة مومنون
فضلا وسياتي باقيه ففيه حكاية الاجماع على خلاف
ما ادعاه والله اعلم ولما قدم طريق الاشعري رحمه الله
في تفضيل الانبيا على الملايكة مطلقا وتفضيل الملايكة
على غير الانبيا مطلقا اشار الى طريق الماتريدي على طريق
التخلص وهو في فن البديع الخروج من غرض الى اخر يناسبه
بقوله وهذا الحكم عام او هو المعتمد عندنا او الحكم هذا
فهو مبتدا وخبر وخرج بقولنا يناسبه الاقتضاب فهو
الخروج من غرض الى اخر لا يناسبه نحو هذا وان للطاغين
لشر مآب وفايدته مزيد تقرير الحكم وتقويته في ذهن

الدامع فالواو بعده للاستئناف نحو هذا وان للطاغين لشرمآب
ومثله وقوم من الماتريدية واختاره الصفار والنسفي
فصلوا بالصاد المهملة المشددة اذ اي في الزمن الماضي
فضلوا بالضاد المعجمة اي وقت
اوحين والمضاف اليه خوضهم في التفضيل بين فريقي البشر والملك فقالوا رسل
البشر كموسى افضل من رسل الملائكة كجبريل ورسل الملائكة
افضل من عامة البشر وهم غير الانبيا من البشر
كابي بكر وعمر وعامة البشر الاوليا افضل من عامة الملائكة
وهم غير الرسل منهم كحملة العرش محتجين على تفضيل رسل
الملائكة على عامة البشر بالاجماع بل ادعوا انه بالضرورة
وعلى تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر
على عامة الملائكة بالوجوه التي سبق ذكرها صاحب ر
انتهى هذا هو المشهور في النقل عن الماتريدية وفي منهج
الاصلي للسراج البلقيني والمختار عند الحنفية ان خواص
البشر وهم الرسل افضل من جملة الملائكة والملائكة
الخواص افضل من الانبيا غير المرسلين والانبيا غير
المرسلين افضل من غير الخواص من الملائكة ومنهم
من وقف في التفضيل بين صالحي البشر والملائكة فلعل
لهم طريقين في التفضيل كما يشعر به قوله والمختار ولما
احتمل الحال عند الناظم ابهم بيانه تنبيه قال ابن
المظفر السمعاني اتفقوا على ان العصاة من المؤمنين
دون الانبيا والملائكة واما المطيعون فاختلفوا في
المفاضلة بينهم وبين الملائكة على قولين ولما حكي

ابن يونس

ابن يونس المالكي القولين اللذين اشار اليهما قال
والاكثرون منا على ان المؤمن الطايع افضل من الملائكة
وفي منهج الاصلي واما الصالحون من البشر غير الانبيا
فاكثر العلما على تفضيل الملائكة عليهم وعندنا ان من
كان منهم تقيا نقيا موفقا للموت على ذلك قد يفضل
على الملائكة باعتبار المشاق في عبادته مع ما فيه من
الدواعي الى الشهوة وغيرها الا سيما من كان خليفة لسيد
الاولين والاخرين انتهى ولا شك ان عزوه للاكثر
معارض لعزو المالكي لهم فليتامل وقد اجابه بالاصل
فان قلت كيف يذهب ذاهب الى تفضيل غير الانبيا
من البشر مع انتفا عصمتهم على بعض الملائكة مع ثبوت
عصمتهم قلت قال في منهج الاصلي ليس الكلام في
التفضيل من حيث العصمة وعدمها وانما الكلام فيه
من حيث المشقة الحاصلة للعابد من البشر ومع ذلك
فلا يكون ولي افضل من نبي انتهى ومراده من حيث الثواب
اللازم للمشقة فتامله ولما بين ما اختلف الاشاعرة
والماتريدية فيه من التفضيل بين البشر والملايكه
بين ما اتفقوا عليه منه بقوله وبعض كل بالرفع
على الابتدا والمضاف اليه كل محذوف اي فريق من
الانبيا والملائكة بعضه اي كل فريق منهما فهو منصوب
بما بعد فهذا للتخفيف من قوله قد يفضل الواقع خبرا
للمبتدا يعني ان مما يجب اعتقاده ايضا ان بعض الانبيا
كاولي العزم افضل من غيرهم وبعض اولي العزم كمحمد
صلى الله عليه وسلم افضل من غيره منهم كابراهيم

عليه السلام وهو افضل ممن بقي كما نذكر بيانه لقوله تعالى
ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض وان بعض الملائكة كالرسل منهم افضل من
غيرهم منهم وبعض الرسل كجبريل افضل من غيره منهم
كميكائيل وهو افضل ممن بقي لقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة
رسلا تنبيهات الاول تقدم ان جبريل وميكائيل واسرافيل
وعزرائيل روسا الملائكة وتقدم ان المختار الوقف فيما بين
اسرافيل وجبريل وتقدم ان افضل الرسل اولوا العزم وان افضلهم
محمد صلى الله عليه وسلم ثم ابراهيم عليه السلام وتقدم الوقف فيما
بين الباقي فافضل الخلق محمد صلى الله عليه وسلم وتقدم الخلاف فيمن
يليه من اولي العزم ثم بقية اولي العزم ثم بقية الرسل ثم الانبيا
غير الرسل على ان الرسل فيما بينهم متفاضلون وكذلك الانبيا ايضا
كما يعلم من الاية الشريفة السابقة ثم اراس رسل الملائكة ثم من
يليه منهم ثم بقيتهم ثم غير الرسل منهم ثم هم متفاوتون فيما بينهم
وهذا تفصيل ما اجملناه اولا بقولنا والانبيا يلونه في الفضل
وبعدهم ملائكة ذي الفضل على ما اشرنا اليه بقولنا ثمة من حيث
الجملة الثاني الواجب اعتقاد الافضلية والمفضولية تفصيلا
فيما علم تفصيلا بقاطع او ظني صحيح وان لم يفد اليقين واجمالا
فيما علم اجمالا كذلك او ضمنا فيما مر عن ابن عباد ويمتنع التهجم على
التعيين فيما لم يرد فيه من التوقيف بيان ولو ظنيا فيما نكتفي فيه
بالظنيات كهذه المباحث وقد عم كلام النظم كلا من التفصيلي
والاجمالي كما لا يخفى ولما كان خرق العادة وهو تكرر الشي
دايما كسلب النطق عن الجماد او غالبا كطلوع الشمس كل يوم
من مشرقها وغروبها في مغربها بانه يخرج الحكم على خلافهما
كوجود النطق مع فقد البنية المخصوصة كتسبيح الحصى في كفه
علیه

عليه السلام وكطلوع الشمس من مغربها في بعض مستقبل الايام
جايزا عقلا وواجبا شرعا كما ثبت في معجزات الانبيا الكرام وكان الايمان
بذلك واجبا على مكلفي الثقلين من الانام اشار الى ذلك بقوله
ب ووقوع جنس المعجزات جمع معجزة ماخوذة من العجز المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز تصيير الله الشخص عاجزا استغير
هنا لاظهاره ثم حول الاسناد ايضا عن الباري تعالى اذ خلق
الكاينات ان تضاف وتنسب اليه لانه المؤثر الحقيقي واسند
مجازا الى ما هو سبب العجز اعني الخارق ثم جعل المعجز علما
جنسا له وزيدت فيه التا للنقل من الوصفية الى الاسمية
كما قالوه في الحقيقة وقيل ان التا فيها للمبالغة كما في علامة
ونسابة وصفين لمذكر وذكر امام الحرمين بنا على راي
الاشعري ان هنا مجازا اخر هو استعمال العجز في عدم
القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة
فقياسه ان لا تتعلق الا بالموجود وبما يقدر عليه حتى يكون
اطلاق العجز على الزمن انما هو باعتبار عجزه عن القعود بمعنى
انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا لا باعتبار عدم قدرته
على القيام وحينئذ فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجب ان تكون
المعارضة الاضطرارية موجودة وهو باطل وحاصله ان الخارق
المآتي به ان لم يكن من جنس مقدور البشر فلا يصح اطلاق العجز
حقيقة على عدم فعل ما ليس بمقدور لهم وان كان من جنس
مقدورهم فالعجز عند الاشعري يقارن المعجوز عنه والمعارضة
منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد تجوز واطلق
العجز على انتفا القدرة كما يتجوز في الجهل ويطلق على انتفا العلم
قال الامام فخر الدين الرازي المعجزة في العرف امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة قال السعد انما قال امر ليتناول

الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع الشريفة وعدمه كعدم
احراق النار ابراهيم عليه السلام ومن اقتصر على الفعل جعل
المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقا الجسم على ما كان
عليه من غير احراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن
كرامات الاوليا والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة
الانبيا وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبيا
او ما تقدم له في السنين الماضية حجة لنفسه وبقيد عدم
المعارضة عن السحر والشعبذة واعترض على هذا
التعريف بامور الاول انه لابد من قيد الظهور
على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب
معجزة غيره المقارنة لدعواه معجزة له فقد صرحوا
بالغاية ولابد من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما
اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر
كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله
تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق
وقال بعض اصحابه هي امر قصد به اظهار صدق
من ادعى الرسالة الثاني ان القوم عدوا من المعجزات
ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق
لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك
الثالث ان المعجزة قد تتاخر عن التحدي كما اذا قال
معجزتي ما يظهر في المستقبل فظهرت فيه واجيب
عن الاول بان قيد مقارنة التحدي مشعر بان
الخارق من جهة المتحدي كما هو مشعر بان ذلك الخارق
مصدق له والا فلا فائدة في مقارنة تحديه وعن الثاني
بان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل

التجوز

التجوز بالتغليب والتشبيه كما تعرفه عند ما تعرضنا
لعد الخوارق وعن الثالث بان الخارق المتاخر ان كان
تاخره بزمن يسير بحيث يعد مثله في العرف مقارنا فلا
اشكال في انطباق الحد عليه وان كان تاخره بزمان
طويل بحيث لا يعد مثله في العرف مقارنا فالمعجزة
عند من شرط مقارنة الخارق للدعوى هي الاخبار
عن حصول ذلك الخارق ولا شك في مقارنة ذلك
الاخبار للدعوى فانه اخبار بالغيب غايته
ان العلم باعجازه تراخي الى وقت وقوع ذلك الخارق
نعم من جعل ذلك الخارق المتراخي معجزة لا يشترط كان م
المقارنة تلخيص المحققون على انه يشترط في
مسمى المعجزة سبعة امور اولها ان يكون فعلا
لله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك لتصور كونه
تصديقا منه سبحانه وثانيها ان يكون خارقا
للعادة اذ لا اعجاز دونه وثالثها ان يكون
ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
ورابعها ان يكون مقارنا للدعوى حقيقة او حكما
اذ لا شهادة قبل الدعوى قال بعضهم ولو بلحظة
وقد علمت حال الشاهد المتاخر وينبغي حمل التاخر
على ما لم ينص مدعي الرسالة على التوقيت له كما يعلم
مما ياتي وخامسها ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف
لا يعد تصديقا كفتق الجبل بعد دعوى مدعي الرسالة
ان معجزته فلق البحر في مقام تعيين الخارق كما ياتي

وسادسها ان لايكون مكذبا له ان كان مما يعتبر تكذيبه
كقوله معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب
فانه يدل على كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي نطق
هذا الانسان الميت او احياؤه فحيي وقال انه مفتر
كذاب فانه لايدل على كذبه لان المعجزة انما هي نطقه
او احياؤه وبعد ذلك هو مكلف مختار وربما اختار
الكفر على الايمان وسابعها ان تتعذر معارضته
الا من نبي مثله فان هذا هو حقيقة الاعجاز وقد انطبق
عليها قول السعد في شرح عقايد النسفي هي امر
يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي
المنكرين على وجه يعجز المنكرين على الاتيان بمثله كما بينه
بعض المحققين من خدمته وههنا تنبيهات
الاول الراجح ان التحدي دعوى الرسالة وقيل هو طلب
المعارضة لما جعله شاهد الدعواه فيعجز الغير عن
الاتيان بمثله واحتج قايله بانه هو الذي يشعر به
قولهم تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته
الغلبة وتحديته القراءة اينا اقرأ الثاني صرحوا
بانه لايشترط في حق المتحدي تعيين الخارق بل لو قال
انا اتي بخارق لايقدر غيري على مثله كفى انتهى بنقله
بعض المتاخرين قلت والصواب انه لايشترط ان
يقول ولايقدر احد او غيري على مثله اولا يأتي احد
بمثله كما في شرح المقاصد الثالث قال بعضهم
لايشترط دعوى التحدي بالفعل مع كل خارق بل
حيث ادعى النبوة والرسالة اول مرة كفى وذكر بعضهم
ان نبينا صلى الله عليه وسلم لم يتحدا الا بالقران وعني

الموت

له
الموت مع كثرة معجزاته الرابع جونا القوم ظهور الخارق على يد المتاله
لقيام الادلة القطعية على كذبه في دعوى الالوهية كتحيزه
وتحركه وسكونه وربما كان اعور كالدجال ولم يجوزوا ظهوره
على يد المتنبي لعسر التمييز بين النبي والمتنبي الخامس
لو وقت النبي الخارق بزمان بان قال صح عنه انه لايقع منه
تكليف الناس بالتزام شرع تاجزا قبل حصول لا انتفا
الدال على صدقه والعلم به الا انه لكون لوبين الاحكام وعلق
التزامها بوقوع الخارق صح عند الامام ولم يصح عند القاضي
ويوخذ من التعليل ان محل ذلك الخارق الموسع دون
المؤكد فتامله السادس المراد بعدم المعارضة ان
لايظهر مثل ذلك الخارق ممن ليس بنبي واما من نبي اخر
فلا امتناع السابع زاد بعضهم في المعجزة قيدا اخر
وهو ان تكون واقعة في زمان التكليف وفي نقض
العادات لان ما يقع في الاخرة من الخوارق ليس بمعجزة
لو فرض ادعاؤه كذلك ولان ما يظهر عند ظهور
اشراط الساعة وانتهاء التكليف لايشهد لصدق الدعوى
لكونه في زمان نقض العادات وتغيير الرسوم ونقض
بعضهم من قيودها فيه خرقها للعادة بل قال وانما
المدار على حصول العلم باعجازها وهو مستفاد من
حصول العلم بصدق الاتي بها ولذا لم ينص على اعتباره
صاحب المواقف وفيه نظر بيناه بالاصل الثامن ظاهر
كلامهم رده اعا صحة صدور المعجزة على يد نبي غير رسول
ووقع للسعد في شرح عقايد النسفي ما يشعر باعتبار
الرسالة حيث قال المعجزة امر خارق للعادة قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول من عند الله ويتوقف

بعض المحققين من خدمته في ذلك حيث قال واما
اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت
المعجزة لغير الرسول من الانبيا فبنا على ان المقصود
تعريف معجزة خاصة هي معجزة نبينا عليه الصلاة
والسلام ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول
دون خبر النبي انتهى ولم اقف على نص صريح فيه من
امام يقول بمثله الا ما صرح به قرة كمال في بعض رسايله
ومثله لابن كمال باشاه ومثلها للعارف السنوسي في
شرح الكبرى في مباحث المعجزه ولم يعزه احد منهم لقايل
والله اعلم التاسع حكى بعض شراح الارشاد عن
امام الحرمين اشتراط كون المعجزه ليست مما يتعلق به
قدرة العباد وكسبهم بل تكون خارجة عن ذلك كاحيا
الموتى وتكثير الطعام ومشي الشجر وتسليم الحجر وخالفه
غيره وسيأتي في كلام السعد انه مذهب المعتزلة
فاجاز كون تلاوته صلى الله عليه وسلم القرآن معجزة
وكذا المشي على الما والتحليق في جو السما اذا وقع التحدي
بهما اذ تلك الحركات فعل لله تعالى وهي ايضا مقدورة
للعباد ومكتسبة لهم يعني ان القدرة الحادثة
تتعلق بها من غير تاثير وفيه مناقشة بيناها بالاصل
العاشر من اشتراطهم في المعجزة تعذر المعارضة
بطل قول البراهمة فما ستقر في اسرار الموجودات عجايب
حتى ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد
مثلا تعجب منه في بادي الامر وقضى بانه مما يخالف
العادات فلعل مدعي النبوة كاذب وظهور الخارق على
يده لعله لعلم عثر عليه من اسرار الموجودات وبيان

بطلانه

بطلانه انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات
كاحيا الموتى وقلب العصى ثعبانا وابرا الاكمه والابرص من
غير معاناة دوا وذلك مما نقطع قرائن الاحوال بانه ليس مما يدخل
تحت الحيل والله اعلم الحادي عشر اختلف الناس في صحة
تاخر معجزة الرسول الى موته حيث نص على ذلك وللاشعري
القولان واختار الثاني الباقلاني والمعتزلة وان اختلف
المدرك فقالت المعتزلة بنا على التحسين والتقبيح العقليين
لو تاخرت معجزته الى بعد وفاته لكان في حال حياته غير
واجب التوقير والتعظيم والوفا بالحرمة ورعاية حق
النبوة والرسالة وذلك منع للمخلوق من المراتب السنية
والمقامات العلية وذلك لا يحسن ممن وجب كونه
لطيفا داعيا لصلاح البرية وجوابهم انه مبني على
اصل فاسد ويرد بانه لا يسلم لما ينعقد على انه تعالى
لهم لم لا يجوز ان تكون في ذلك صلاح بعض العباد لما
قد يعلمه الله سبحانه في طايفة منهم من الحسد والعناد
فاذا مات الحاسد وانحسمت مادة المعاندين تلقي من
بعد ذلك بالقبول وقال القاضي الرسالة مرجعها الى
تعلق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف
تكون الاية لا تختص الا في وقت امتناع ما هي اية
عليه وايضا القول بذلك يودي الى ابطال الكرامة
اذ ما من كرامة الا ويجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي
تاخرت الى بعد موته وايضا تاخرها بدل على الرسالة
الى الوفاة تضيع معه فايدة البعثة وهي العلم باحكام
الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك
واجيب اما عن الاول فبانه يثبت بعد موته

انه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه ولا نتصور امتناع تعلق الخطاب
عند وجود الاية فانها تدل على صحة ما سبق من دعواه
وقد جوزنا تاخر الاية الى زمن مضروب في حال الحياة فيجب
ان يجوز تاخيرها الى اجل مضروب بعد الوفاة ويتبين بذلك
صدقه في سابق دعواه واما عن الثاني فبان غايته
بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت
على يده لتطرق هذا الاحتمال اليها ولا ريب انا قائلون
بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست قطعية
ولو امنا منها هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها
استدراجا وكون من ظهرت على يده من اهل عداوة
الله وممن سبق له القضا بانه ختم عليه بالشقا ولهذا
كان الاولون من السادة الصوفية لا يثقون بها بل لا يزدادون
معها الا خوفا واما عن الثالث فبان قصاراه استبعاد
وجود الحفظ منهم لشرعه وذلك لا يصلح ان يكون دليلا
على عدم الجواز على انه يمكن تدوينه على وجه يتاتى معه
حفظه بعد موته هذا ان سلمنا امتناع تكليف ما لا يطاق
واما ان قلنا بجوازه فالامر في ذلك في غاية الوضوح وعلم
من قولنا حيث نص على ذلك انه ان لم ينص عليه امتنع
وقوعها بعد الموت باتفاق بخلاف الكرامة كما نص عليه
القشيري والعلامة خليل المالكي في بعض المسائل عشر
قدرنا تر وقوع المعجزات ليعلم امكانها من السياق على اخر وبا
وهو ضروري عندنا وبعض من انكر النبوة قدح فيه بما هو
طنين صوت ذباب او نباح كلاب فقال تجويز خوارق العادات
سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما
والمدعي للنبوة شخصا اخر غير من عليه ظهرت المعجزة الى
غير

تعاليقه م

غير ذلك من المحالات التي لا يتصور مثلها الا في الخياليات وعلى
تقدير تسليم ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق
نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل
واحد يوجب جوازه على المجموع لكونه نفس الاحاد ولانه
لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد
التواتر فعند فرض نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين
وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد
الزائد الذي فرض نقصانه ولانه غير مضبوط بعدد بل
ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا واجيب
عن الاول بان خوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة
بحسب العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب
العصي حية ولا شك ان امكانها حينئذ ضروري وابداعها
ليس ابعد من خلق السموات والارض وما بينهما والجزم
بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص
وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما تقرر في موضعه
وعن الثاني بانه ربما يكون في الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات على ان التواتر
احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر لا يستحق
الجواب ومتعلق الجار والمجرور قوله ايدوا اي اثبت
الله تعالى نبوتهم او رسالتهم فهو من باب اطلاق اللازم
الذي هو التقوية وارادة الملزوم الذي هو الثبوت فيكون
كناية وحذف الفاعل للعلم به يعني ان مما يجب اعتقاده
ان الله سبحانه صدق انبياءه ورسله باظهار خوارق
العادات على ايديهم مطابقة لدعواهم معجزة لكل معارض
سواهم عن معارضتها والاتيان بمثلها وذلك لانه لولا التاييد

بالمعجزة لما وجب قبول اقوالهم ولما بان الصادق في دعوى النبوة
والرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بالصدق
وينتفي السطل من المحق لا يقال هذا يوهم انه لا طريق للعلم
بالنبوة الا المعجزة كما هو رأي امام الحرمين وهو خلاف الحق من
كونها طريقا من طرق ثبوت النبوة لا انه لا طريق اليه الا هو لانا
نقول المراد لولا ذلك لما وجب على كل احد من اتباعهم قبول
اقوالهم ولما بان لكل احد منهم الصادق في دعوى النبوة والرسالة
عن الكاذب والله اعلم تنبيه اعلم انهم اختلفوا في وجه
دلالة المعجزة على صدق الرسول فذهب جمع منهم القاضي
والحليمي واختاره السعد الى ان دلالتها على ذلك عادية
كدلالة قرائن الاحوال على خجل الخجل ووجل الوجل فتنزل
دلالتها على الصدق عند التحقيق منزلة صريح التصديق
لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقبها العلم
الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك وطالبوه بالحجة
فقال لهم هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن
سريره ويقعد عليه ثلاث مرات ففعل الملك ذلك
فان فعله ذلك يكون تصديقا له ومفيدا للعلم
الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا
تمثيل اي قياس تمثيلي للغائب على الشاهد وهو
على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة
الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في
العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان
حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد
من قرائن الاحوال فلا يقضي على من لم يشاهدها بالزام

مادلت عليه قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقرير دون
الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم
وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه
حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة
حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته فيفعل فان
قيل هاهنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق
والجزم وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر
من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصة في نفسه او مزاج
في بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها
ذريعة ووسيلة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن
او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره
الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا
للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراها او تكرر عادة
لا تكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة
معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه
لم يتعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة
او للمواضعة مع القوم وموافقته في اعلاء كلمته او للخوف
او للاستهانة وقلة مبالاة او للاشتغال بما هو اهم او عورض
ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق
اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت
غرض اخر مثل ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوة
او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف
موجبه او النظر او الاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه
او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله

يحصل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات يكون
المعجزة بمنزلة صريح القول من الله بان المدعي صادق فهو
لا يوجب صدقه الا بعد ثبوت استحالة الكذب في اخبار الله
تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا
بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله
مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع
لان من اصولكم ان لا حكم للعقل بتحسين ولا تقبيح
فالجواب اي لان الاحتمالات والتجويزات العقلية
لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع
بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات
الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما
يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما
كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا
من وجوه اما الاول فلانه قد علم مما مر في مبحثه ان
لا موثر في الوجود الا الله تعالى وحده سيما في احياء الموتى مثلم
وانقلاب العصى حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر
على ان مجرد التمكين وترك الردع من فعل الحكيم القادر
المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهبت المعتزلة
الى ان المعجزة تكون فعلا لله او واقعا بامره او بتمكينه
واما الثاني فلان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق
للعادة وان المتحدين به عجزوا عن معارضته مع كونهم
احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك
وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم
ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل
زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا كالسحر في زمن موسى

والطب

والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة
في زمن محمد عليهم الصلاة والسلام واما الثالث فلانه
لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض
افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه
فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق
من الله تعالى قايم بذاته سواء جعل من جنس العلم
او كلام النفس او غيرهما واما الرابع فلان ظهور
المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا
بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة
معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات
فلو جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد
الصدق وحينئذ يجوز اظهارها على يد الكاذب واما بدون
ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال
باستحالته فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدليل
على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين
لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل
فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال
والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب
وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو لا يليق بالحكيم
واما الخامس فلان مجرد اظهار المعجزة على يده
يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير
افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك
بخبر النبي عليه السلام في اثبات الكلام وامتناع الكذب
والنقض على ما مر وذهب جمع منا ايضا الى ان دلالتها

على ذلك عقلية واليه ميل الاستاذ قالوا لان خلق الله
تعالى لهذا الخارق في يد مدعي النبوة على وفق دعواه
وتحديه مع عجز المتحدين عن معارضته وتخصيصه بذلك
يدل عقلا على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل عقلا
تخصيصه سبحانه كل ممكن ببعض ما جاز عليه بدلا عن
مقابله على ذلك واعترض على هذا القول بوجهين
احدهما ان تصديق الله تعالى للمدعي خبر عن صدقه
وخبره تعالى ازلي وكل ما هو كذلك يمتنع تعلق الارادة
به كما تقدر اذ لا يتعلقان الا بالممكنات كما علمت
سابقا واجاب عنه بعض المتاخرين بوجهين
احدهما ان التصديق الذي تعلقت به ارادته تعالى
هو التصديق بخصوص خلق هذا الخارق دالا على خبره
بصدق رسله فيكون خبره تعالى الدال على صدق
رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق
لارادته تعالى وثانيهما ان قولهم لتصديقه من
قولهم يدل عقلا على ارادة الله تعالى لتصديقه على حذف
مضاف اي لصدق تصديقه اي لصدق المدعي الناشي
عن تصديقه تعالى له بذلك الخارق انتهى وفيهما تكلف
وتنظيرناه بالاصل وثاني وجهي الاعتراض هو ان
دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة لو كانت عقلية
للزم ان لا يوجد الخارق بدون دلالة النبوة لكنه
يوجد بدونها فيلزم وجود الدليل العقلي عاريا عن
دلالته وهو باطل واجاب عنه المقترح بان هذا
مغالطة فان الدليل العقلي ليس مجرد وجود الخارق
وانما هو الدلالة من حيث اجابة دعوى المتحدي بالخارق
لمجرد

لمجرد الخارق لا يدل اذن فلا ينتقض الدلالة العقلية وذهب جمع
الى ان دلالتها على ذلك وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على
معانيها غير ان المواضعة قد تعرف بتصريح يدل على
التواضع كما لو قال شخص لشخص متى فعلت كذا فقد
اردت كذا فانه متى صدر عنه ذلك الفعل فهم منه
واضعه ما جعل ذلك الفعل امارة عليه وقد يعرف
بتصريح من احد المتواضعين وفعل من آخرين غير تواطي
عليه ذلك كما اذا قام شخص بمحضر ملك وقال لحاضري ذلك
المجلس وهو بمرأى من ذلك الملك ومسمع انا رسول هذا
الملك اليكم واية انه يخالف عادته فيقوم ويقعد ولم
تكن عادة الملك ذلك ففعل واجابه الى القيام والقعود كان
ذلك بمنزلة التصريح بالمواضعة على ان خرق عادته امارة
ارساله ومنهم من رد هذا الجمع الى طريق الجمع الثاني من كون
دلالتها عقلية وانما وقع الاختلاف بين الطريقين في تقرير
كونها عقلية والامر في هذا قريب وفي الاصل زيادات حسنة
منها استحالة الكذب على الله تعالى مع ردها والقدح فيها
وها هنا نكتة ينتفع بها الجواب عن الوجه الرابع وذلك
ان المعتزلة قد الزموا الاصحاب تجويز ظهور المعجزة على ايدي
الكذابين من جهة اخرى وهي ان مذهبنا ان الله تعالى ان
يفعل ما يشا فيضل من اراد ويهدي من اراد ولا يتعين في حقه
مراعاة صلاح ولا اصلح واذا كان الامر كذلك فما الذي يؤمنكم
من خلق خوارق العادة على وفق دعوى المدعين للنبوة كذبا
ويكون المراد من ذلك اظهار الضلالات وتنوعت في جواب
هذا الالزام المقالات فاما القائلون بالمذهبين الاخيرين
السابقين في المبحث المذكور فاجابوا على مقتضاهما فقال

القايلون بالثاني نعم يجوز من فعل الباري تعالى الاضلال
لكن لا بالمعجزات لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق السواد في
محل معين ولكن لا مع وجود البياض في ذلك المحل اذ المعية
في النقض محال والاضلال بدليل الهداية قلب للدليل
شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال وقال القايلون
بالثالث يجوز على الله تعالى خلق الضلال في العباد لكن لا بالخلف
في القول واذا كانت المعجزة منزلة منزلة التصريح بكلام خاص
دال على تصديق المدعي الآتي بالهداية امتنعت دلالتها على
الاضلال لاستحالة الخلف في خبره تعالى واما القايلون بالاول
فقالوا ان اية صدق النبي حصول العلم لنا بصدقه مع تلك
المعجزة واذا حصل العلم انتفى معه احتمال عدم الصدق لان
العلم لا يحتمل النقيض بوجه والا انقلب جهلا وتجويزنا عقلا
كذب المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لان
معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلا عن الصدق الواقع
لم يلزم منه المحال لا ان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه
وكثيرا ما نعلم وقوع اشيا علما ضروريا مع تجويزنا عقلا نقيض
ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لا يسترتيب فيه عاقل
وان كنا نجوز عدمنا بمعنى انه لو استمر ولم نوجد اصلا لم
يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا محتمل الحصول حال علمنا
بوجودنا وقوله **تكرما** اي تفضلا واحسانا من غير ايجاب
ولا وجوب عليه سبحانه مفعول من اجله لايد واقصد به
الرد على من اوجب عليه تعالى المعجزة كما اوجب عليه تعالى
الارسال والا لبطلت فايدته من قبول قول الرسول
والتكليف بما جاء به لعدم مصدق له على دعواه وهو مبني

على اعتبار التحسين والتقبيح العقليين وقد مر
بطلانهما وانه سبحانه لا يجب عليه شي **تنبيه**
تحملنا التاييد على لازمه وهو اثبات النبوة اندفع
ان التقوية للنبوة لا تنحصر في المعجزة كما يفيده تقديم
المعمول بل تكون بمثل ثباتهم في الحروب حيث تفر
الابطال وبمثل تفرق الاعدا عنهم من غير قتال
لا يقال فيلزم ان النبوة لا تثبت بخلق العلم
الضروري كما هو مذهب امام الحرمين السابق
لانا نقول المحصور فيه هنا هو السبب العام
الذي لا يختص بمعرفة ثبوت النبوة به فرد دون
اخر غاره **لا يقال** المعجزات جمع وضميرايده وا
راجع لعام والحكم عليه كلية فتقتضي العبارة ان
كل فرد من الانبيا او الرسل لابد في ثبوت نبوته
او رسالته من عدة معجزات وليس كذلك لكفاية
الواحدة في ذلك **لانا نقول** ال جنسية كما اشرنا
اليه وقد نص سيبويه على انها تبطل معنى الجمعية
وتمحض دلالة الجمع على الماهية من حيث هي ماهية
وان سلم كونها استغراقية كان من باب مقابلة الجمع
بالجمع على حد قولهم ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم
ولما كانت عصمة الانبيا والملايكة واجبة اشار الى ذلك
بقوله وعصمة وهي لغة المنع والحماية ومنه عواصم
الطير لمنعها نفسها ممن يصيدها وعصام القربة
وكاوها لانه يمنع ما فيها من الانسياب واصطلاحا

ثم علي اصلنا من استناد كل الممكنات للفاعل المختار
ابتدا او بلا واسطة ان لا يخلق الله في المكلف الذنب مع بقا
قدرته واختياره قال السعد وهذا معني قولهم هي لطف
من الله تعالي بالعبد يحمله علي فعل الخير ويزجره عن الشر
مع بقا الاختيار تحقيقا للابتلا ولهذا قال الشيخ ابو منصور
رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة انتهي وفي شرح
المقاصد حقيقة العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع
التمكن منها وهو بمعني الحد العدمي السابق كما لا يخفي
وعرفها الحكما بنا علي اصلهم من الايجاب الذاتي واستعداد
القوابل بانها ملكة تمنع عن الفجور فلا يلتبس بقول
بعض اصحابنا هي ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور
لان مراده ان عندها يخلق الله تعالي للعبد قدرة فعل
الخير وسلبه قدرة فعل الشر لا بها خلافا لهم واصل
هذه الملكة العلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي
فيعمل بالاولي ويجتنب الثانية فلا تزال الرغبة بصاحبها
حتي ترسخ تلك الهيئة فيه وتصير ملكة متاكدة
بالوحي بذلك العلم مقرونة بالعتاب والتنبيه ولو علي
ادني ما لا يليق باكمل احوالهم كما اشار اليه في الطوالع
تنبيه قال شيخنا وشيخ اساتذتنا في ابانة الغوامض — مطلب تعريف العدالة
يعني علما الاصول عرفوا العدالة بانها ملكة
تمنع عن اقتراف الكباير وصغاير الخسة والرذايل
المباحة واتفقوا علي حصولها لكثير من احاد الامة
وانها غير مختصة بالانبيا وحينئذ يلزم ثبوت

العصمة

العصمة لاحاد الامة عن الكباير وصغاير الخسة
والرذايل المباحة فيلزم اما بطلان تعريف
العدالة او اختصاص العصمة بنوع الانبيا
من البشر يعني وهي غير مختصة بنوعهم لاثباتها
للامة ايضا قال اللهم الا ان يراد بالملكة هنا
ما يمنع ابدا بخلافها في العدالة اذ قد تحصل في
وقت دون وقت كما يفهم من كلامهم وقد يدعي
ان العصمة كذلك بدليل اختلافهم في حصولها قبل
النبوة الا ان يجاب بان المراد ما يمنع ابدا بعد
حصوله وقد يرد عليه قضية الملكين الا ان يراد
انها تمنع ابدا ما دامت حاصلة وما صدر من
الملكين انما صدر بعد سلبها اذ لا مانع من انه
تعالي يخلق تلك الملكة ثم يسلبها لا يقال
اذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبي
او ملك لانا نقول يجوز ان تجري عادته تعالي
بانه لا يسلبها الا مع الاعلام بذلك فما لم يحصل
الاعلام لا يحتمل عادة سلبها انتهي وهو كلام
لا ينبغي الاغترار به وفي الاصل ما يوخذ منه
الفرق بين عصمة الانبيا وعصمة غيرهم واعترا منه
هو عليه تعقب كما هو عادته مع كثير من الجناية
علي ان نقض العصمة بالعدالة والعكس غير متجه
اذ بينهما عموم وخصوص وجهي لانفراد العصمة
في الملايكة والعدالة شرعا وعرفا في البشر غير

لك
الانبيا واجتماعهما في الانبيا والرسل وكل ما هو كذ
فيفيد الحيثية مراعاته وان لم يذكر على ان العصمة
الكاملة التي ينصرف اليها الاسم عند الاطلاق حكمها
الوجوب العقلي بمعنى انها واجبة عقلا بان تتقرر
عند العقل وجودها واستحال عدمها وليس كذلك
العدالة ولهذا توجد بعد فسق محققه التوبة وتزول
بطروه عليها والمعصوم لا يتصور زوال العصمة عنه
وما اثر عن الانبيا ماول وما تخيله من قصة هاروت
وماروت ان صح كما ادعاه بعضهم كذلك وهذا هو
المعتمد في جواب هذا التشكيك وذلك هو الفتاح
العليم تنبيهان الاول يقرا عصمة بالرفع مع
حذف العائد وقلب نون التوكيد من حتما الفا
والاصل حتمنها ويقرا بالنصب بعامل محذوف
يفسره المذكور بنا على امتناع نصب الفعل المقترن
بنون التوكيد الخفيفة ما قبله لا يقال ما لا يعمل
لا يفسر عاملا لانه هنا محمول على التفسير اللغوي وهو
مطلق الاشارة للمحذوف والله اعلم الثاني في اضافة
العصمة الى الباري اشعار بان قيد الاضافة الى الله
تعالى معتبر في مفهومها كما يحاط بعقائده مما قررناه
وخص الباري لاشعاره بالخلق والاختراع لها
والمصدر مضاف لفاعله وقوله لكل اي لكل فرد
فرد من الانبيا والملايكة ولذا اوقع الظاهر موقع
الضمير متعلق بحتما اي اعتقد حتمها ووجوبها
تدم

تدم عليه اما للوزن او للاختصاص الامنافي اي بالنسبة
لاحاد الامة او بالنسبة لغيرها فلا يرد ان هذه الامة
ايضا معصومة يعني ان مما يجب اعتقاده وجوب عصمة
الله تعالى لانبيائه وملايكته دون غيرهم من الاحاد
من حيث هي كذلك اما عصمة الانبيا من المعاصي فاجماع ع
المسلمين على التفصيل السابق بيانه ومنافاة خلافها
في مباحث ناسك لهم وما يجوز وما يستحيل عليهم
صلى الله وسلم عليهم فما نقل عن احد من الانبيا الثابتي
النبوة مما يشعر بكذب او معصية فما كان منه منقولا
بطريق الاحاد فمردود ولو استوفى شروط الصحة ان لم
يمكن تاويله وما كان منه منقولا بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه
قبل البعثة على قول كما سبق في الاصل تفصيل مبهمه
واما عصمة الملايكة فقال السعد لا قاطع فيها لكن
يتمسك عليها المثبتون لها بمثل قوله تعالى وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يومرون سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى مشفقون لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
ولا خفا في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم
تفد اليقين ومما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب
الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم
ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل
الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون لها

برجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملايكة بدليل تناول
امر الملايكة له بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملايكة
اسجدوا لادم اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك وبدليل صحة استثنايه منهم في قوله تعالى فسجد
الا ابليس وقوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس
ابى واستكبر وكان من الكافرين وورد بالمنع بل كان من الجن
ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملايكة على سبيل التغليب
لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله
كان من الجن صار او كان من طايفة من الملايكة مسماة
بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما
على السند خلاف الظاهر الثاني قولهم في جواب اني
جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة
واستبعاد لفعل الله تعالى يشبه صورة الاستكبار ويعني
انه لا ينبغي ان يكون واشاع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق
واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا مخل بالعصمة
لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون محرما ومذموما
حيث يكون الغرض منه اظهار منقصة الغير والتزكية
انما تكون مذمومة حيث يكون الغرض اظهار منقبة
النفس وكل ذلك لا يتصور بالنسبة الى علام الغيوب بل
الغرض من كل ذلك انما هو التعجب والاستفسار عن حكمة
استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى
والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله او مشاهدة من
اللوح او بمقايسة بين الجن والانس بجامع اشتراكهما في

الشهوة

الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدما لا يقال
قوله تعالى انبوني باسما هولاء ان كنتم صادقين اي في ان
استخلف من يتصف بما ذكرتموه في كون ذلك متحققا
ومعلوما لكم باعلام من الله اخبارا او مشاهدة من اللوح
لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني لا استخلف
من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح او صفات تلايم
الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في
الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح
لا يقال وفيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الملايكة
لانا نقول هذا القدر من الخطا والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب
المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل
يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل
بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلا
للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا
يضر به فهو مومن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة
وابتلا فلا تكفر اي لا تعتقد ولا تعمل فان ذلك كفر وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبيا على السهو والزلة
من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل
به واليهود لعنهم الله هم الذين يزعمون ان الواحد من الملايكة
ثم الواحد منهم قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ وهذا
منهم في حقهم غاية التفريط كما ان قول عبدة الاصنام انهم
بنات الله تعالى غاية الافراط وقد ذكرنا ما في الاية الكريمة
في الاصل وفي تعليق الفوايد فقف عليه تتمة الاولى
ذكر السعد الخلاف فيه اجمالا والذي في الشفا اجمع المسلمون
على ان الملايكة مومنون فضلا واتفق ايمة المسلمين على ان

حكم المرسلين منهم حكم النبيين سوا في العصمة مما ذكرنا عصمتهم عنه
وانهم في حقوق الانبيا والتبليغ اليهم كالانبيا مع الامم
واختلفوا في غير المرسلين منهم فذهبت طايفة الى عصمة
جميعهم عن المعاصي ثم قال وذهبت طايفة الى ان هذا
خصوص للمرسلين منهم والمقربين الى اخر كلامه والله اعلم
الثانية اشتمل كلام النظم على تكرار اذ قسم المستحيل
كله كالواجب مندرج تحت وجوب العصمة قلت ذكرها
ثانيا اجمالا مع تقديم ما يغني عنها تفصيلا انما هو ليجمع
مع الانبيا الملايكة في حكمها على ان كثيرا من المبتديين لا يعرفون
ان تلك الامور السابقة تسمى بالعصمة كما ان كثيرا منهم
لا يعرف ان مسمى العصمة تلك الامور السابقة فليتامل
ولما اختص صلى الله عليه وسلم عن ساير الانبيا والمرسلين
صلى الله وسلم عليهم اجمعين باشيا اوصلها ابن سعد في شرف
المصطفى الى ستين ونيفها بعض الحفاظ من المتاخرين
على ثلاث ماية والحق عدم انحصارها وكان المهم منها
في هذا الفن ما له مزيد تعلق به تعرض له فقال
وخص محمد نبينا صلى الله عليه وسلم **خير الخلق**
بالاجماع كما مر وحذف الفاعل للعلم بانه الله سبحانه
اذ هو الذي خصه بامور كثيرة مفصلة في كتب الفقه
والحديث وقد افردها الجلال بالتاليف وما له تعلق
بالفن منها ان النوم لا يتطرق الى قلبه لخبر الصحيحين
ان عيني تنامان ولا ينام قلبي وورد ان الانبيا كذلك
لخبر البخاري عن انس الانبيا تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم
وقد يقال ان المراد انه اختص عن امته فتدبر وحديث
الوادي اجيبا عنه فيما مر واجاب عنه ابو حامد نقلا

عن بعضهم بانه عليه السلام كان له نومان احدهما ينام
فيه قلبه وعينه والثاني تنام فيه عينه دون قلبه فكان
نوم الوادي من النوع الاول قلت لا يخفى فساده
ومنها ابصاره من خلفه كامامه وقيد بحالة الصلاة
لقوله لا اعلم ما وراء جداري هذا ورد بان قياس الجدار
على جسده الشريف فاسد لما لا يخفى والاولى الاستدلال
بحديث وطيه على زينب ومنها ان امته خير الامم
لقوله تعالى كنتم خير امة الاية وانها لا تجتمع على الخطا
وان اجماعها حجة لخبر الصحيحين لا يزال من امتي امة
قايمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم
حتى ياتي امر الله وخبر الترمذي وغيره لا تجتمع
هذه الامة على ضلالة ابدا في سنده ضعف لكن عضده
الحاكم بشواهد وانه سيد ولد ادم وهم افضل الخلق
فهو صلى الله عليه وسلم افضل الافضل وسياتي انه
اول شافع واول من يشفعه الله وانه عليه السلام
اول من يدخل الجنة واول من تنشق الارض عنه يوم
القيامة وانه اكثر الانبيا اتباعا وان الماء نبع من
بين اصابعه وانه صلى بالانبيا اماما ليلة الاسرا
ليظهر لهم انه امام الكل في الدنيا والاخرة وان كتابه
معجز بخلاف ساير كتب الانبيا ومحفوظ عن التحريف
والتبديل وانه بعده حجة على الناس اجمعين ومعجزات
ساير الانبيا انقرضت بانقراضهم وان سكوته صلى الله
عليه وسلم حجة على جواز ما راى ولم ينكره بخلاف سكوت
غيره ومن استهان به او سبه او هجاه او ابغضه او زنا

لما مر من ان النوم
لا يصل الى قلوبهم وانما
مدة الوقت مع طهارتهم
مولف

بحضرته كمعز يعني بخلاف غيره من غير الانبيا لان النقل انهم
كذلك قال النووي وفي الانا نظر وانه كان يوخذ عن الدنيا
عند تلقي الوحي ولا تسقط عنه الصلاة ولا غيرها ونصر بالرعب
مسيرة شهر وجعلت له ولامته الارض مسجدا وترابها طهورا
واحلت له ولهم الغنايم وانه صاحب الشفاعة العامة وان
امته تشهد على الامم بتبليغ الرسل اليهم رسالات الله
ولانه صلى الله عليه وسلم لا يجوز عليه الخطا وانه يبلغه سلام
الناس بعد موته وانه كان اذا مشي في الشمس والقمر لا يظهر
له ظل ويشهد لذلك انه سال الله ان يجعل في جميع
اعضايه وجهاته نورا وختم بقوله واجعلني نورا وذكر
الرازي انه كان لا يقع عليه الذباب وانه لا يمتص دمه
البعوض وان رويته في المنام حق ولا يلزم الرايي العمل
بما سمعه منه مما يتعلق بالاحكام لعدم ضبطه لا للشك
في رويته وانه اعطي جوامع الكلم وانه يمتنع عليه الاحتلام
وكذا ساير الانبيا وكذا يمتنع عليهم الجنون بخلاف الاغما
وان الارض لا تاكل لحومهم يعني بخلاف اكثر البشر
وان تعمد الكذبة الواحدة عليه كبيرة وفي بعض ما ذكرنا
انه مختص به نظر وجوابه كالاول ومما له مزيد تعلق
بالفن انه عليه الصلاة والسلام خص بانه قد ختما
الله الفه للاطلاق اى ختم به اي بنبوته الجميع
اي نبوة جميع الانبيا كما قال تعالى وخاتم النبيين
وذلك مستلزم لختم المرسلين لما يقضا اذ ختم الاعم ختم
للاخص بلا عكس فان قلت فقد ورد في الحديث
نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه وان

نزل باقيا على نبوته لم يعزل عنها لكن يتابع محمدا صلى الله
عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي
ولا نصب احكام بل يكون خليفة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم وحاكما من حكام ملته بين امته متقيدا
بطريقته متعبدا بشريعته لان شريعته قد نسخت
وبطل العمل بها في حقه وحق غيره وقد نقلنا بتعليق
الفرايد على شرح العقايد عزو ذلك لقايله وان
توقف فيه من كان تطفلا اهل العصر بمرتا اليه ذلك
فضل الله يوتيه من يشا والله ذو الفضل العظيم فان
قلت فقد ورد ان عيسى عليه السلام ينزل حكما
عدلا يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية
ويزيد في الحلال وهذا نسخ لبعض احكام هذه الشريعة
وزيادة لما لم يكن فيها قلت اجيب بانه ليس في
شي من ذلك زيادة ولا نسخ اما كسره الصليب وقتله
الخنزير ووضعه الجزية بمعنى عدم تقرير النصارى
وغيرهم من الكفار عند بذلها فيما علم من شريعتنا
توقيت ضده بنزوله وانه اذا نزل كان منه العدول
الى الضد الاخر لمصلحة وقته وقد تقرر في اصول الفقه
ان الحكم المغيا بغاية لا يكون انقطاعه بانتهاء غايته
نسخا له نحو اتموا الصيام الى الليل فلم يحل اذا الا
بشرعنا وما بينه نبينا صلى الله عليه وسلم واما
زيادته في الحلال فقد ورد انه عليه السلام بعد نزوله
يتزوج وذلك زيادة في الحلال اذ قد رفع الى السما عزبا

لم يتزوج الى الآن والحق عدم الاحتياج الى العذر عن نزول
عيسى عليه السلام لان المراد من ختم النبوة كما في شرح
المقاصد ان لا تبتدأ نبوة بعد نبوته عليه السلام ونبوة
عيسى قد سبق تقررها وابتداؤها نبوة نبينا صلى
الله عليه وسلم بحسب الوجود الخارجي تتمة اختلف
العلماء في امامة عيسى عصابة الحق النازل بين اظهرهم
فصحح السعد امامته اياهم وصحح المحققون امامة المهدي
اياهم واقتداء عيسى به تكرمة من الله لهذه الامة وجمع
بعض المتأخرين بانه يؤمهم اولا اظهارا لبيان انه
الامام الاعظم ثم يقتدي بالمهدي في بقية الصلوات
اظهارا لتكرمة الله تعالى هذه الامة بشفا امرها فيها
وانها متبوعة لا تابعة ربنا فاعل نعم قال العلما
للرب ثلاثة معان السيد المطاع والمصلح والمالك زاد
الماوردي والمدبر والمربي قال بعضهم واذا كان بمعنى
السيد المطاع فشرط المربوب ان يكون ممن يعقل واليه
اشار ابو سليمان الخطابي بقوله لا يصح ان يقال سيد
الجبال والشجر قال القاضي عياض وهذا الشرط
فاسد بل الجميع مطيع لله تعالى قالتا اتينا طائعين
اذا علمت هذا ففي وصف الله تعالى برب بمعنى مالك
او سيد فهو من صفات الذات وان وصف به بمعنى
المدبر والمربي اما المصلح فهو من صفات الافعال ومتى
دخلته الالف واللام فقيل الرب اختص بالله تعالى
ومتى حذفتا منه جاز اطلاقه على غيره فيقال رب الدار
ورب الدابة ونحو ذلك وحصا ايضا صلى الله عليه وسلم
بانه قد عمنا ربنا تبارك وتعالى ببعثته وهو ارساله

سبحانه

سبحانه اياه الى جميع المكلفين من الانس وكذا من الجن
اذ هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بينته
بالاصل نعم لم يرسل اليهم احد من سائر الرسل كما قاله
الكلبي وروي ايضا عن ابن عباس وايمانهم بتوراة
موسى ان سلم دلالة قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا
من الجن يستمعون القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما
قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا
كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي
الى الحق والى طريق مستقيم عليه منع تكليفهم به منها
لجواز كونهم كانوا متبرعين بالايمان من غير تكليف
به ومن الانس ياجوج وماجوج فهم مكلفون بشرعنا
ان بلغتهم الدعوة كما صرح به الابي وغيره وعبارة
بعض المحققين من شراح البخاري ياجوج وماجوج
بالهمز ودونه فيهما ولدا ابنا يافث بن نوح عليه السلام
وهما من ذرية ادم عليه السلام بلا خلاف لكن اختلفوا
فقيل هما من ولد يافث بن نوح عليه السلام كما مر وقيل
هما جيل من الترك وقيل ياجوج من الترك وماجوج من
الديلم وقيل من ادم لكن من غير حوا لان ادم نام فاحتلم
فامتزجت نطفته بالتراب فلما انتبه اسف على ذلك
الما الذي خرج منه فخلق الله من ذلك الما ياجوج وماجوج
انتهى قلت ويرده ان الاحتلام محال على الانبيا
لانه من تلاعب الشيطان وكذا من الملائكة بناء على ارساله
اليهم كما قال به جماعة محققون ونص الجلال في بعض رسايله

وأما الملائكة فقد اختلف العلماء في بعثته عليه الصلاة والسلام
إليهم على قولين أحدهما أنه لم يكن مبعوثا إليهم وبهذا
جزم الحليمي والبيهقي كلاهما من أصحابنا ومحمود بن حمزة الكرماني
في كتابه العجائب والغرائب من الحنفية ونقل البرهان النسفي
والفخر الرازي في تفسيرهما الإجماع عليه وجزم به من المتأخرين
زين الدين العراقي في نكته على ابن الصلاح والجلال المحلي في
شرح جمع الجوامع وقد تبعتهما في شرحي التقريب والكوكب الساطع
والقول الثاني أنه عليه السلام كان مبعوثا إليهم وهذا
القول رجحته في كتاب الخصائص وقد رجحه قبلي الشيخ تقي الدين
السبكي وزاد أنه صلى الله عليه وسلم مرسل إلى جميع الأنبياء والأمم
السابقة وأن قوله صلى الله عليه وسلم بعثت إلى الناس كافة
شامل لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة ورجحه أيضا البارزي
وزاد أنه مرسل إلى جميع الحيوانات والجمادات واستدل على
ذلك بشهادة الضب له بالرسالة وشهادة الحجر والشجر له
أيضا بذلك وأزيد على ذلك أنه مرسل إلى نفسه ثم قال
وأقوى الأدلة القاصمة على بعثته إلى الملائكة قوله تعالى
وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون يعني
الملائكة لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون يعلم
ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم
من خشيته مشفقون ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك
نجزيه جهنم أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك في قوله تعالى
ومن يقل منهم يعني الملائكة ومثله لابن المنذر عن ابن جريج
ومثله لابن المنذر رواه ابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي
في دلائل النبوة عن ابن عباس فهذه الآية إنذار للملائكة على
لسان النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الذي أنزل عليه

وقد قال

وقد قال تعالى وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ
فثبت بذلك إرساله عليه الصلاة والسلام إليهم ولم أقف
إلى الآن على إنذار وقع في القرآن للملائكة سوى هذه الآية
وإنما أنذروا بخصوص ما دل عليه لأنهم عليهم السلام من
شهوتي البطن والفرج وأما هذه فقد وقع ممن كان بينهم
نظيرتها وهو إبليس لعنه الله تعالى فأنذروا بها انتهى
تنبيه وعلى القول بعصمتهم هم مأمورون بما أنذروا به
أيضا فلا تتم النكتة نعم الشرطية لا تستلزم الوقوع ولا
جوازه إذ ربما كانت فرضية والله أعلم ثم قال خاتمة
في كشف الأسرار لابن العماد حكاية أن آدم عليه السلام أرسل
إلى الملائكة لينبئهم بما علم من الأسماء فإن صح ذلك كان
رسالة صلى الله عليه وسلم إلى الملائكة لأنه ما أوتي نبي
فضيلة إلا وأوتي نبينا صلى الله عليه وسلم مثلها
أو نظيرها وهذه القاعدة كالمجمع عليها وممن نص عليها
الإمام الشافعي رضي الله عنه انتهى وقد ناقشناه بما
لا يحسن نقله في الأصل تنبيه الحق أن الملائكة
ممن ثبت لهم أصل مطلق التكليف بالطاعات العملية
لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون
بخلاف نحو الإيمان لأنه ضروري فيهم فالتكليف به
تحصيل للحاصل وهو محال كما قاله الهيتمي وغيره
والحق أيضا أنه ليس من الجن رسول وقوله تعالى يا معشر
الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم معناه من أحدكم وهم
الإنس نحو يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ونحو وجعل القمر
فيهن نورا تنبيه قال السبكي في فتاويه الجن مكلفون
بكل شيء من هذه الشريعة لأنا إذا ثبت أنه صلى الله عليه وسلم

مرسل اليهم كما هو مرسل الى الانس وان الدعوة عامة والشريعة
عامة لزمتهم جميع التكاليف التي توجد فيهم اسبابها الا ان
يقوم دليل على تخصيص بعضها فنقول انه تجب عليهم الصلاة
والزكاة ان ملكوا نصابا بشرطه والحج وصوم رمضان وغيرها
من الواجبات ويحرم عليهم كل حرام في الشريعة بخلاف
الملائكة فانا لا نلتزم ان هذه التكاليف كلها ثابتة في
حقهم اذا قيل بعموم الرسالة لهم بل يحتمل ذلك ويحتمل
الرسالة في شي خاص فان قلت لو كانت الاحكام كلها
لازمة للجن كما هي لازمة للانس لكانوا ترددوا الى النبي
صلى الله عليه وسلم حتى تعلموها ولم ينقل ذلك عنهم
قلت لا يلزم من عدم نقل ترددهم اليه في تعلم ذلك
منه عليه السلام عدم ترددهم اليه وحضورهم مجالسه
وسماعهم كلامه من غير ان يراهم المؤمنون مع رويته عليه
السلام اياهم ومكالمته لهم وقد ورد في اثار كثيرة
عن السلف ان جماعة من الجن كانوا يقرؤون عليهم القران
ويتعلمون منهم العلم وتبع السبكي في تعميم التكليف لهم
ابن مفلح الحنبلي في كتاب الفروع وابن حامد وابن تيمية
وقالا انه لا نزاع بين العلما في جنس تكليفهم بالامر
والنهي ونحوه لعبد الحق من ائمتنا والله اعلم خاتمة
ما تقرر من عموم رسالته صلى الله عليه وسلم للجن
والانس وخصوص رسالة غيره بالانس هو المجمع
عليه او كالمجمع عليه واما عموم رسالة نوح بعد
الطوفان فلانحصار الباقين فيمن كان معه ومع
انه امر اتفاقي لا قصدي فان قلت بل

رسالته

رسالته عامة قبل الطوفان ايضا بدليل دعائه على
جميع الكفار لو لم يكن مرسلا الى الجميع لما ساغ له الدعا
عليهم لانا نقول لا يلزم من جواز الدعا على جميع
الكفار الارسال اليهم لجواز ان يكون ذلك لمخالفتهم
حين نهاهم عن المنكر فلم يمتثلوا على ان بعضهم صرح بان
المختص به عليه السلام عموم الرسالة بالاحكام العملية
واما الاعتقادية فكانت لازمة لكل قوم وعلى لسان
كل رسول وهو التوحيد وحينئذ لما لم يوحدوا جاز له
الدعا عليهم واما طاعة الجن والانس والطير وغيرها
لسليمان عليه السلام فلا يمنع اختصاص عموم البعثة
بالنبي صلى الله عليه وسلم لانها طاعة ملك وامارة وسلطنة
لا طاعة نبوة وتكليف على انه لا يلزم من تسخيرها
له ارساله اليها وفي تصريح النظم بعموم البعثة الشريفة
رد لما زعمه بعض اليهود والنصارى من ارساله الى العرب
خاصة زعما منهم ان الاحتياج الى النبي عليه السلام انما
كان ثابتا للعرب خاصة دون اهل الكتابين وهو فاسد
لان حاجة اهل الكتابين اليه اشد لاختلال دينهم بالتحر يفات
وانواع الضلالات التي ارتكبها اوائلهم مع زعمهم انها
من عند من لا يخفى عليه الخفيات واذا ثبت انه صلى الله
عليه وسلم خاتم النبيين وان بعثته عامة فشرعه
ودينه وما جاء به من عند الله من الاحكام يلزم انه
لا ينسخ شرعا بان يرفع كلا او بعضا بشرع غيره
لعدم الاتي به والنسخ اللغوي الازالة او النقل كما في
نسخت الشمس الظل وكما في نسخت الكتاب اذا حكيت امثال
اشكال كتابته في محل اخر وفيه نظر ونقل هو حقيقة

في الازالة مجاز في النقل او بالعكس او مشترك بينهما
فيه مذاهب اطلقها ابن الحاجب ورجح في المحصول الاول
لان النقل الذي هو اعدام صفة واحداث اخرى ادخل
من الزوال الذي هو مطلق الاعدام ام وكون اللفظ حقيقة
في العام مجازا في الخاص اولى من العكس لكثير الفائدة
قاله الاسنوي والمختار في النسخ الشرعي انه رفع
الحكم الشرعي بخطاب به فخرج بالشرعي اي الماخوذ
من الشرع رفع الاباحة الاصلية اي الماخوذة من
العقل وبخطاب الرفع بالموت وبالجنون والغفلة
وكذا بالعقل وبالاجماع وان كانت مخالفة المجمعين
للنص تتضمن ناسخا له هو مستند اجماعهم ثم
بين ان امتناع نسخ شرعه عليه السلام على التابيد
بقوله حتى اي ويستمر انتفا نسخ شرعه صلى الله
عليه وسلم بشرع غيره حتى ينسخ الزمان بنسخ لغة
بان ينقضي الزمان الدنيوي ويزول وذلك بحضور
القيامة تنفي النظم منه الخاص اتمام اللفظ والخط
وحتى ابتدائية وما بعدها مرفوع بمحذوف يفسره
المذكور ويجوز ان يكون مرفوعا على الابتدائية لان
حتى الابتدائية تقع بعدها الجملتان نحو حتى ما
دجلة اشكل ثم روى البخاري وغيره قوله
صلى الله عليه وسلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
وانما انا قاسم والله معطي ولن تزال هذه الامة قائمة
على امر الله لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله
فقال شراحه المراد بامر الله الثاني القيامة اذ لا تكليف
فيها

فيها والمراد بالاول الدين الحق اما بمعنى التكاليف واما
بمعناه الحقيقي والثانية لتابيد التاكيد على حد قوله تعالى
ما دامت السموات والارض او هو غاية لقوله لا يضرهم
ويكون المعنى حتى ياتي بلا الله فيضرهم فسقط ما قيل
انه يلزم من الحديث ان تكون الامة يوم القيامة على
غير الحق لان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها وعبارة
بعض محققيهم في الحديث حجة الاجماع وفضل العلما
على سائر الناس وفضل الفقه في الدين على سائر العلوم
وان هذه الامة اخر الامم وان عليها تقوم الساعة
واما خبر لا تقوم الساعة حتى لا يقول احد الله الله
وخبر لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق فجوابهما ان
العموم فيهما اريد به الخصوص من حيث ان اهل الحق
متحازون عن غيرهم فالمعنى لا تقوم على احد يوحد الله
تعالى الا بموضع كذا فان به طائفة على الحق ولا تقوم
الا على شرار الناس بموضع كذا او المراد كما قال النووي
بامر الله الريح اللينة التي تاتي قرب القيامة فتاخذ
روح كل مؤمن ومؤمنة فتظهرات الخبر على ظاهره وانه
لا حاجة الى قول من قال الى قرب اتيان امر الله وان الحق
على ظاهره لا يحتاج لتاويل والله اعلم ولما كان
النسخ جائزا عقلا وواقعا سمعا باتفاق المسلمين خلافا
لابي مسلم بن بحر الاصبهاني وبعض اليهود فانهم افترقوا
على ثلاث فرق كما قاله ابن برهان والامدي وغيرهما
فالشمعونية منهم منعوه عقلا وسمعا والعنانية منهم صح عقلا
ايضا منعوه سمعا فقط والعيسوية منهم قالوا بجوازه
ووقوعه وبنى الفرقتان الاوليان على ما ذهبتا اليه

من ان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لم تنسخ شريعة موسى وانه
انما بعث الى بني اسماعيل خاصة دون بني اسرائيل اشار الى بطلان
ما ذهبوا اليه على طريق الاستيناف البياني بقوله ونسخه اي
ونسخ الخطابات الواردة في شرع كل نبي غيره صلى الله عليه
وسلم او الحكم بها بناء على ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ولو
لم يرد ناسخ كما هو مختار مذهب الشافعي وعلى ان شرع من قبلنا
شرع لنا ما لم يرد ناسخ كما هو مختار مذهب مالك كما ذكره ابن
العربي في القبس وقع خبر المبتدا وهو نسخه باجماع المسلمين
وبه جاء القران ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو
في الاخرة من الخاسرين والاحاديث الدالة على ذلك كثيرة بلغت
جملتها مبلغ التواتر وان كانت تفاصيلها احادا وربما استدل
به على وقوع نسخ شرع محمد صلى الله عليه وسلم لشرع غيره
ايضا ان ادم عليه السلام كان يزوج الاخ من الاخت اتفاقا
وهو الان محرم اتفاقا وهذا عين النسخ ورد بوجهين
احدهما منع ان التزويج كان بوحي من الله جاز ان يكون
بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه
وثانيهما تجويز ان يكون قد شرع ذلك لادم وبينها له غاية
معلومة وهو ظهور شريعة اخرى وكثرة النسل وغير ذلك وقد
تقدم ان هذا لا يكون نسخا على ان الامدي وابن الحاجب نقلا
عن التوراة ان فيها الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض
الاول تنبيه مذهب غيره فيه تفصيل ياتي انفا والله اعلم
وقوله حتما حال من فاعل وقع او مفعول مطلق عامله
وقع او محذوف وبالجملة المراد ان وقوعه لا يقبل التاويل وان
تدخ في بعض ادلته تنبيه لام لشرع غيره مقوية فليست
بزائدة محضة ولا معدية محضة وان كان النسخ متعديا بنفسه

لانها

لانها على مختار ابن هشام وغيره الداخلة على معمول ضعف عمله
بفرعية او تاخير وجملة اذله الله اي اوقع الذلة والخزي
في الدنيا والاخرة على من اي كل فريق لو وقوع نسخ
شرعه صلى الله عليه وسلم لشرع غيره منع جزئية لفظا
انشائية معنى شاملة لمن انكر النسخ من اصلها بناء على
ان السالبة تصدق بسلب الموضوع كالمشركين وبعض
النصارى واليهود والمجوس ومن يجري مجراهم ولمن سلمها
وخصها بالعرب وبني اسماعيل كبعض اليهود متمسكين
بانه لو كان صلى الله عليه وسلم نبيا لهم لزم نسخ دين موسى
عليه السلام واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ وذلك
بوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان
كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان
كان لمصلحة علمها واهملها ثم راعاها او عكسه فبداء
واجيب بانه لمصلحة تجددت بعد ان لم تكن فان
المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء
يصلح في الصيف دون الشتا ولزيد دون عمرو ولهذا
ورد في التوراة ان ادم امر بتزويج بناته لبنيه ثم النسخ
باتفاق منا ومن اهل التوراة وثانيهما ان الحكم
اما موقت مثل صم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا
واما مؤبد مثل صم ابدا ونسخه تناقض بمنزلة قولك
الصوم واجب ابدا الصوم ليس بواجب واما مرسل
لا توقيت فيه ولا تابيد وحينئذ فاما ان يعلم الله تعال ل
استمراره ابدا فرفعه محال للزوم الجهل او الى غاية فا

فلا رفع بعدها ولا نسخ واجيب باختيار انه مرسل
عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم عند
اهله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا
تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مويدا مثل
قولك صوموا الغد اما الابد فاوجب حينا بعد حين
وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا
قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان
لا وجوب فيه وهنا لا نزاع في امتناعه وهو المراد
بقوله ان النسخ ينافي التابيد وعليه انبنى امتناع
نسخ شريعتنا هذا ان فسر النسخ بانه رفع الحكم
الشرعي كما تقدم واما ان فسر بانه انتها حكم
شرعي سوى على الاطلاق فلا اشكال واما ثانيا
فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام وذلك
لوجهين احدهما تواتر النصوص منه على تابيدها
مثل تمسكوا بالسبت ابدا او هذه شريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض والجواب انه افترا على موسى
عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت
المعجزات على يد عيسى عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم
للزوم كذبهما وقد تقدم ان الخارق لا يخلق على يد
الكاذب ولا ظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو ظهر
لاشتهر وتواتر لتوفر الدواعي على نقله وانما هو مختلق
من تلفيقات ابن الراوندي لهم وقد كان يعلم الشرف
النسبه طلبا للدنيا ولو سلم فكثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام

عن

عن طول الزمان وثانيهما ان موسى اما ان يصرح بدوام
شريعته فيلزم لوجوب صدقه كما مر واما بانقطاعها
فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدوا عي
على نقلها وكل ما هو كذلك ولم يتواتر قطع بانتفائه واما
ان يسكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر
اي العمل بها ولا يتقرر لان ادلة النسخ للخروج عن عهدة
الامر بفعل المامور به ولو مرة والفرض انها قد تقررت
الى اوانه والجواب انه يحتمل انه صرح بانقطاعها
بالناسخ لا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم وعيسى عليهما
السلام ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله
او لقلة الناقلين له في بعض الطبقات اذ لم
يبق من اليهود في زمن بخت نصر الا اقل من القليل
ويحتمل انه سكت وانما تقررت وتكررت بناء على
تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل في الثابت
هو البقا حتى يظهر دليل العدم وقد يلزمون
بانهم اما ان يقولوا بدلالة الخارق على صدق الاتي
به فيلزم تصديقهم محمدا صلى الله عليه وسلم وعيسى
عليه السلام واما ان لا يقولوا بذلك فيلزم ان لا يتقرر
لهم دلالة على صدق موسى عليه السلام في اخباره بالتا بيد
تنبيه في قوله اذل الله الخ صفة الاقتباس اذ هو اشا رة
الى قوله تعالى ضربت عليهم الذلة الاية فالمراد ادام
الله ذل من شرع النسخ والاقتباس جائز بحسب ما اتفقت
عليه نصوص المذاهب الاربعة ولا عبرة بمن نقل فيه
اختلافا كما قاله الجلال في بعض رسايله فان قلت

هل يدخل في هذا الدعا ابو مسلم فانه منع وقوع النسخ مطلقا
كما نقله عنه الامدي وابن الحاجب قلت الحق انما خلافه
في نسخ بعض القرآن فمنعه وجوزه الجمهور واتفق الناس
على منع نسخ جميع القرآن والمدعو عليه بالذل انما هو من
منع نسخ شرعه عليه السلام لشرع غيره وليس الا بعض
اليهود كما سلف على انه سماه تخصيصا لانه قصر للحكم
على بعض الازمان كقصره على بعض الاشخاص وحينئذ
فالخلف لفظي وحينئذ يصدق انه لم يخالف في النسخ
احد من المسلمين تنبيه ابو مسلم هذا هو المعتزلي
الملقب بالجاحظ كما في شرح المعالم وفي اسم ابيه
اضطراب ففي المحصول بحر وفي المنتخب عمر وفي اللمع
يحيى ولما اسلف امتناع نسخ شرعه صلى الله
عليه وسلم بغيره شرع في بيان مفهومه وهو جواز
نسخ بعض شرعه ببعضه فقال ونسخ بعض
الاحكام الواردة في شرعه صلى الله عليه وسلم
باحكام البعض الاخر منه اجز ايها الناصب
لنسخ المتقدم عليه للوزن اي اعتقد وجوبا جواز
الصادق بوقوعه لا بمعنى مجرد احتمال العقل
فقط كتحويل القبلة ورجوع الصلوات من
خمسين الى خمس وتحريم الخمر ثم اباحتها ثم تحريمها
وكذلك حل اكل لحوم الخيل والحمر الاهلية وجواز الفدية
للقادر على الصوم بوجوبه ومصابرة الواحد من المسلمين
لعشرة من الكافرين الى غير ذلك وبعضهم استدل على جوازه
بان

بان حكم الله سبحانه ان تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة لزم
ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب
الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص وان لم تتبعها كما هو الحق
عندنا كما سبق فلله سبحانه ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وبان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القطعي
وهو المعجزة وقد نقل لنا عن ربه تعالى قوله ما ننسخ من
اية او ننسها اي نؤخرها نات بخير منها او مثلها وحينئذ
فنبوته صلى الله عليه وسلم ان توقفت على النسخ فقد حصل
المدعى وهو وقوع النسخ وان لم تتوقف عليه فالاية التي
نقلها تدل على الجواز ورد بان قوله تعالى ما ننسخ جملة
شرطية معناها ان ننسخ نات وصدق الملازمة بين
الشيئين لا يقتضي وقوع احدهما ولا صحة وقوعه نحو قوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واجيب بان
سبب النزول يدل على الوقوع وذلك على ما نقله المفسر ن
الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يامر
بالشي ثم ينهى عنه فانزل الله هذه الاية لا يقال صحة
الاية والاستدلال بها متوقفان على صحة النسخ فلو اثبتنا
صحة النسخ بالاية لزم الدور لانا نقول بل الاستدلال بها
متوقف على صحة النبوة لا صحة النسخ تنبيه الا ان
البعض المنسوخ يصدق بوجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر
وهو مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة في منعهم نسخ وجوبها
لانها حسنة لذاتها لا تتغير بتغير الزمان وكل ما هو كذلك
لا يقبل حكمه النسخ كما منعوا نسخ تحريم الكفر والزنا والقتل ومال
الغير والاعراض لكونه قبيحا لذاته حسبما نقله عنهم الاسنوي
وغيره ورد بما قد علمت من بطلان الحسن والقبح الذاتيين

عندنا فيما مر فان قلت منشأ التغيير بالبعض امتناع نسخ
الكل قبل الامر كذلك قلت اما باعتبار قبول كل حكم شرعي
النسخ فالمختار ان كل حكم شرعي يقبل النسخ فيجوز عقلا عندنا
نسخ كل الاحكام وبعضها اي بعض كان خلافا للغزالي والمعتزلة
في منعهم نسخ جميع التكاليف متمسكين بتوقف الحكم بذلك على
معرفة النسخ والناسخ ومعرفة ذلك من جملة التكاليف
فلا يتاتى نسخها وجوابه انا لا نسلم ذلك سلمناه لكن نقول
حصول تلك المعرفة ينتهي التكليف بها فيصدق انه لم يبق
تكليف وهو المقصود بنسخ جميع التكاليف فلا يبقى نزاع بحسب
المعنى ولفظ الاسنوي وجوابه انا نقول على تقدير تسليم
اللزوم فيجوز ان نعلمها يعني الناسخ والمنسوخ ويسقط
التكليف بعد معرفتهما بهما وتعبيرهما انتهى واما باعتبار
الوقوع فالاجماع على امتناع وقوع نسخ جميعها وحينئذ
فان قدر في النظم مضاف اي وقوع نسخ الخ والقرينة
صدقه بالوقوع كما اشرنا اليه افاد مفهومه امتناع
وقوع نسخ الجميع وصار محررا منطوقا ومفهوما
الثاني يصدق ذلك البعض ايضا بالقرآن وهو
كذلك خلافا لابي مسلم في منعه كما سبق محتجا
بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان
واجيب بان الضمير لمجموع القرآن ومجموع
القرآن لا ينسخ اتفاقا كما مر وبان النسخ ابطال
ورفع للحكم لا ابطال فان الباطل ضد الحق والمراد
احتجاج ابي مسلم اشار بقوله وما في بعض ما عدا

ذا

الجوازم

ذا الحكم العام وهو تجويز نسخ بعض الاحكام القرآنية
له اي لشرعه عليه السلام معمول بعض في قوله من
بعض اي نقص يقتضي امتناعه فمن زائدة في المبتدا
المنفي والحق عند المحققين جواز تقديم صلة المصدر
اذا كانت ظرفا او جارا ومجرورا لغيره ضرورة الثالث
يصدق ذلك البعض ناسخا ومنسوخا بنسخ الكتاب
بالكتاب كنسخ حكم قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول غير اخراج بحكم قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا المتاخر عنها نزولا وان تقدمت على الاولى تلاوة
ونسخ السنة بالسنة لحديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها ونسخ السنة بالكتاب كنسخ حكم
استقبال بيت المقدس في الصلاة الثابت بالسنة
الفعلية بوجوب استقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة
على القول بجوازه كانت متواترة او احادا وهو الصحيح
خلافا لمن منعه محتجا بقوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ونسخ الكتاب بالسنة تبديل
له من تلقاء نفسه وبانه ينطق عن الهوى وحجة الصحيح
قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم لا يقال ان
الاحاد ظني الدلالة فهو اضعف والمتواتر قطعيها
فهو اقوى والاضعف لا ينسخ الاقوى لانا نقول
محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر عليه ظنية والحق

انه لم يقع الا بالسنة المتواترة لا يقال فقد نسخ حديث
الترمذي وغيره لا وصية لوارث وهو آحاد جواز
الوصية للوالدين والاقربين وهو قرآن لانا نقول
عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب
زمانهم من زمانه عليه السلام ممنوع الرابع
ينطبق كلام الناظم على نسخ اللفظ مع بقاء الحكم
نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فان
هذا اللفظ كان قرآنا يتلى ثم نسخت قرآنيته وبقي
حكمه فقد رجم صلى الله عليه وسلم المحصنين كما
اخرجه الشيخان وعلى نسخ الحكم مع بقاء اللفظ كما
تقدم في آيتي العدة ونسخهما جميعا كما في حديث
عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل لتعني من
القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن
بخمس معلومات وعلى النسخ الى بدل كما تقدم
في استقبال القبلة والى غير بدل كما في قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فان وجوب
تقديم الصدقة على مناجاته صلى الله عليه وسلم
نسخ بلا بدل والجواب ان هذا القسم لم يقع وفاقا
للشافعي والآية المذكورة لا نسلم انه لا بدل لوجوبها
بل بدله الجواز المطلق الصادق هنا بالاباحة
او الاستحباب لا يقال النظم لا ينطبق على نسخ
الرسم بحاله اذ ليس حكما وكذا لا ينطبق على النسخ
بلا بدل لانا نقول ازالة قرآنية ذلك اللفظ

ودفع

ودفع ذلك الحكم رفع حكم بعض شرعه بحكم بعض آخر
منه كما لا يشتبه على ذي مشاركة خاتمة اتفقوا
على ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل ان يبلغه جبريل الى
النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه
بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل
تبليغه والمختار انه لا يثبت والحق ايضا اختصاص
النسخ بالانشائيات ولو قيدت بكالتابيد او كانت
بلفظ انشا او الخبر فلا يدخل الخبر وان كان مما يتغير
لئلا يوهم الكذب من حيث اخباره بشي ثم بنقيضه
فان قلت الغرض لمثل هذه المباحث خروج عن
القانون لانها من مسائل اصول الفقه قلت
ممنوع اما اولا فلكثرة ميل الائمة الى الاستطراد
لتكثير الفوائد واما ثانيا فلكونها من مسائل فن
باعتبار جهة لا يمنع كونها من مسائل فن آخر باعتبار
جهة اخرى وتعرضنا لها انما هو من جهة وجوب
اعتقاد احكامها والتصديق بها كوجوب اعتقاد
مندوبية المندوب وهو من الفقهيات قطعا
والله اعلم وبيده التوفيق ولما اسلف تاييد
الانبيا بالمعجزات وكانت كثرتها تدل على مزيد عناية
منه سبحانه بمن كثرت على يده ومزيد العناية
امارة مزيد التكريم والتشريف نص على كثرة
معجزاته صلى الله عليه وسلم اجمالا لاستخلاص منه
الى ما هو المقصود الاهم وهو بيان اعجاز القرآن
بقضانها تحديه على يده فقال ومعجزاته صلى الله

عليه وسلم اي خوارق العادات المقرونة بالتحدي حقيقة او حكما
الدالة على نبوته ورسالته والاضافة فيه لتشريف المضاف
كثيرة بحيث لا يضبطها الحد ولا يحيط بها العد والاخبار
بالجمع عن المفرد كما هنا جائز كالنعت في جمع تصحيح ما لا يعقل بجمع تكسير
ما يعقل نحو ولهم فيها ازواج مطهرة غرر خبر بعد خبر جمع غرة
وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وقد تطلق على
اول كل شي ايضا وقد تطلق على خيار الشي ثم استعيرت لكل واضح
معروف فالمراد خيار معروفات كثيرات مشهورات ولا يخفى ان
الكثرة لا تستلزم الشهرة ولا العكس واعلم ان معجزاته صلى الله عليه
وسلم منها ما وقع به التحدي ومنها ما وقع بدونه ولا ينافيه ان
التحدي شرط فيها اما لانه شرط فيها من حيث الجملة لا في كل جزئي
من جزئياتها واما لان تسميتها بذلك على وجه التشبيه
والتخيل وهذا كله انما يحتاج اليه فيما تقدم البعثة من الخوارق
والتحقيق انها ارهاصات وتاسيسات للنبوة من ارهصت
الحائط اذا قويت اساسه والرهص بالكسر هو ما يوسس به الحائط
واطلاق المعجزات عليها مجاز او تغليب او تخيل او تشبيه
اما ما تاخر عنها فهو مقرون بالتحدي البتة كما اشرنا اليه
ثم الذي لم يقع به التحدي اما قبل نبوته بل قبل ولادته
كقصة الفيل او معها كالنور الذي خرج حين ولادته حتى
اضاءت له قصور الشام واسواقها حتى رؤيت اعناق الابل
ببصرى ومسح الطائر لفؤاد امه حتى لم تجد لولادته الما
وتكلم العراف به في الافاق وخمود نار فارس وسقوط
شرافات ايوان كسرى وغيض ماء بحيرة ساوة وفيضان
وادي السماوة وما سمع من الهواتف الصارخة بنبوته
وارضاعه وانتكاس الاصنام لوجوهها من غير دافع لها

عن

عن امكنتها وكتسليم الحجر والشجر واظلال الغمام في السفر وشق
الصدر وهذا القسم من الخوارق يسميه المعتزلة لمنعهم من الخوا رق
غير المعجزات واما بعدها الى يوم القيامة وهو غير محصور
اذ كل خارق وقع للخواص من امته فانما هو في الحقيقة له
صلى الله عليه وسلم اذ هو السبب فيه واما من حين نبوته الى
وفاته وهذا النوع من المعجزات هو المقصود بالتكلم عليه
فمنه انشقاق القمر لما طلبه منه كفار قريش اية على صدقه
والدليل على وقوعه ظاهر الاية واجمع عليه المسلمون وهو
من امهات معجزاته عليه السلام وخواصها اذ ليس في
معجزات الانبيا ما يقاربه لانه ظهر في الملكوت الاعلا
خارجا عن طباع هذا العالم فلا حيلة في الوصول اليه
وقد حقق التاج السبكي ان انشقاقه متواتر وفي
الصحيحين انه انشق فرقتين حتى راوا حرا بينهما
فقالوا هذا سحر فاسالوا اهل الافاق فاخبروهم به
عند السوال فقالوا سحر مستمر اي عام لجميع الناس والحق
انه لم يسقط الى الارض ولم يتكرر وانكره الفلاسفة
بنا على منعهم الخرق والالتيام في الاجرام العلوية وقد
قام القاطع على بطلان رايهم وانكره ايضا بعض
الملاحدة محتجين بانه لو وقع لم يخف على احد من اهل
الارض ولم يختص باهل مكة ورد بانه وقع ليلا لحظة
وقت الغفلة والنوم فلا مانع من خفائه على من لم
يتاهب له خصوصا من بعد عن ذلك الاقليم وليس
هو كالظاهر من الكسوف الذي يظهر بمحل دون اخر على

انه لولا اخبار المنجمين قبل وقوعه لربما خفي على
اكثر اهل الارض قال الزركشي نقلا عن شيخه عماد
الدين بن كثير ان ما حكي من ان القمر دخل من
جيبه صلى الله عليه وسلم وخرج من كمه فليس له
اصل ومنها رد الشمس بخيبر لعلي بن ابي طالب
رضي الله عنه لما فاتته صلاة العصر لوضعه عليه
السلام راسه في حجره فنام وخاف ان يكون يوحى
اليه فلم يوقظه حتى صلاها وصحح حديثه
الطحاوي والقاضي عياض وخرجه جماعة منهم
الطبراني باسناد حسن والحكم عليه بالوضع
خطا ومنها تسبيح الطعام الذي كان بين
يديه صلى الله عليه وسلم يأكل منه هو واصحابه
حتى سمعوه وحديثه في البخاري اما تسبيح الحصى
في كفه صلى الله عليه وسلم ثم في كف ابي بكر ثم في
كف عمر ثم في كف عثمان ثم اخذه الحاضرون
فلم يسبح معهم فحديثه ضعيف مع شهرة دورانه
على الالسنة ومنها تامين اسكفة الباب وحوائط
البيت ثلاثا على دعائه صلى الله عليه وسلم للعباس
وبنيه وقد سترهم بملاءته ان الله يسترهم من النار
كستره اياهم بها وحديثه في البيهقي وغيره ومنها
رجفة احد فرحا به صلى الله عليه وسلم حتى ضربه
برجله وقال له اثبت احد فانما عليك نبي وصديق
وشهيدان بل وعدة اماكن كذلك ومنها كلام الحجر

له

له وسلامه عليه صلى الله عليه وسلم وحديثه اخرجه
البزار وغيره ومنها حنين الجذع وشوقه وقد قطع
السبكي بتواتره قال الشافعي وحنين الجذع اعظم
في المعجزة من احيا الموتى وبينته في الاصل وجهة
ومنها سجود الجمل المستصعب وتذلله له حتى ادخله
بيده الشريفة في الحمل وحديثه عند احمد وغيره
ومنها شكاية الجمل له الجوع وحديثه صحيح ومنها
كلام الذئب له وحديثه اخرجه احمد بسند جيد
واما كلام الحمار الاسود الذي اصابه يوم خيبر
وقوله له انه من نسل ستين حمارا لم يركبها الا نبي
وانه كان يتعثر بصاحبه اليهودي عمدا فترك ركوبه
اياه فحديثه مطعون فيه بل ذكره ابن الجوزي في
الموضوعات وفي غيره اغنا عنه ومثله كلام الضب
ومثله كلام الغزالة له واطلاقها من الاعرابي الذي
صادها ومنها نبع الما الطهور من بين اصابعه الشريفة
وهو اشرف المياه وتكرر ذلك منه في مواضع كثيرة
ومواطن شهيرة يبلغ مجموعها التواتر المعنوي والاصح
عند المحققين نبعه من بين اصابعه حقيقة لا في نظر
الرائي فقط وانما لم يفعله صلى الله عليه وسلم بدون
اصل ما تادبا مع الله سبحانه في الظاهر اذ هو المتفرد
بايجاد المعدوم من غير اصل على انه ورد انه طلب
شيا من ما فلم يجده فبسط يده في شي ففارت عين
من تحتها فشربوا وتوضؤوا ومنها احيا الموتى وحديثه

في البيهقي وغيره وصحح بعض الحفاظ حديث احيائه عليه
السلام حتى آمنت به وان قال ابن كثير انه منكر جدا
ومنها كلام الاطفال له بعيد ولادتهم وحديثه في
البيهقي ومنها رد عين قتادة يوم احد وروي احداهما
وجع تبعاقب الاصابة لهما ومنها ابصار الاعمى
وحديثه عند الطبراني وغيره ومنها انقلاب
الخشب في يده سيفا صارما وناوله بعض اصحابه
ل يومي بدر واحد وكان يسمى العون وحديثه
عند ابن اسحاق ومنها رميه بكف من حصا وجوه
وجوه المشركين يوم بدر وقال شاهت الوجوه
اي قبحت فلم يبق منهم الا من اصابه من تلك الحصا
وكانوا الفا او الا قليلا وفيها نزل وما رميت اي خلقا
اذ رميت كسبا ولكن الله رمى خلقا او ما رميت حقيقة
اذ رميت صورة ولكن الله رمى حقيقة ومنها تكثير
قليل الطعام والماء حتى اكفى الجيوش الكثيرة كشاة جابر
وصاعه وقنا المراة صاحبة المزادتين واقراص انس
التي ارسلها معه ابو طلحة وما جمع من ازواد القوم
بغزوة تبوك وحيس ام سليم وسويق الشعير الذي
دفعه لبعض اصحابه فاكلوا منه زمانا حتى كالوه
ومنها اخباره بالغيوب مما لم ينزل عليه به قرآن
كقوله لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية
وقوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت
مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي

منها

منها وقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا
عضوضا وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال
ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباستيلا
الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث
ومشاهير الاخبار وقد اقترنت به دعوى النبوة فتميزت
عن الكرامات وبطهارة النفس وصالح الاعمال
وعدم مراجعة احوال الكواكب والنظر في الاتصالات
فتميزت عن السحر والكهانة والنجامة ومنها
وهو افضلها واجلها وادومها لبقائه معجزة
بعد موته عليه السلام كلام الله اي اللفظ
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد
بتلاوته المتحدى باقصر سورة منه للاعجاز وهذا
هو المسمى في عرف الاصوليين بالقرآن واما المسمى به
في عرف المتكلمين فقد سلف بيانه ومعنى
اضافته اليه سبحانه انه ليس من تاليفات
المخلوقين واطلاق كلام الله على هذا المعنى
حقيقي كما سلف تحريره وقوله معجز البشر
نعت موضح مخرج لغير القرآن من سائر كتب الله
تعالى وللاحاديث القدسية اذ لا معجز الا القرآن
بالاجماع اي معجز كل فرد من البشر اي الانس
لبدو بشرته وجلدة عاجزا عن معارضته والاتيان
بمثله على ما بان تفصيله وتحقيقه وهو اشارة الى
قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كا ت

بعضهم لبعض ظهيرا ثم حتى قالت جماعة من اليهود منهم
عزير بن ابي عزير ومحمود بن سيحان يا محمد انزل علينا كتابا من
السما نقروه ونعرفه والا جئناك بمثل ما تاتي به وانما اقتصر
في الاية على الثقلين لانهما اللذان يتصور منهما المخالفة
والتصدي للمعارضة لانتفا عصمتهما كما انه في النظم اقتصر
على الانس لانهم الذين تصدوا للمخالفة والمعارضة بالفعل
والا فالملايكة لو فرض تصديهم للمعارضة لا ياتون بمثله
ايضا اما بيان اعجازه المجمع عليه فهو انه صلى الله عليه
وسلم تحدى بالقران ودعا الى الاتيان بسورة مثله
جميع البلغا والفصحا من العرب العربا مع كثرتهم كثرة
رمال الدهنا وحصى البطحا وشهرتهم بانهم فرسان
الفصاحة وشجعان البلاغة وافراطهم في العصبية
وحمية الجاهلية وتهالكهم على الاعجاب بذلك غاية
الاعجاب والمباهاة والدفاع عن الاحساب وركوب
الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى انهم اثروا مقارعة
السيوف على معارضة الالفاظ والحروف فلو قدروا
على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا بالتواتر
لتوفر الدواعي على نقله كذلك مع عدم الصوارف ولا شك
ان العلم بكل ذلك قطعي كساير العاديات لا يقدح به
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او انهم
عارضوا ولم ينقل الينا لمانع او لعدم المبالاة وقلة الالتفات
او للاشتغال بالمهمات واما بيان الوجه الذي اعجز به
البشر فقد اختلف فيه فقال الجمهور ان اعجاز القراني
بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحا العرب بسليقتهم وعلما

العرب

العرب بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله
على الاخبار عن المغيبات الماضية والاتية وعلى دقايق العلوم الالهية
واحوال المبدا والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون
الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر
للمتدبرين ويتجلى على قلوب المتفكرين واعترض على هذا
القول بانه لو كان كذلك لكان الواجب ان لا يبقى في القدرة الالهية
ابلغ مما هو ابلغ منه لكن المذهب المختار عند المسلمين ان الله
تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح منه وابلغ هذا وتفاوت
الايات في البلاغة متفق عليه بشهادة يا ارض ابلعي ماءك
وياسما اقلعي لانه بالنسبة الى سورة قل يا ايها الكافرون وشهادة
واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه في
اليم ولا تخافي ولا تحزني انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين
واجيب بان هذا اولى بالغرض واوضح في المقصود فان
حكيما اذا ابرز من حكمه منشورها واظهر من بديع صنعته
افرضه مقدورها ثم دعا جماهير الحذاق الى ان ياتوا بمثل ذلك
فعجزوا كان اشرك في الافحام وامرا في دعوى التفرد والارسال
بتادية المرام وقال النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من
الشيعة ان اعجازه بالصرفة وهو ان الله تعالى صرف همم المتحدين
عن المعارضة مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب
دواعيهم او بسلب العلوم التي لابد منها في الاتيان بمثل القران
اما بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة
فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى من الشيعة
واحتجوا بانا نقطع بان فصحا العرب كانوا قادرين على التكلم
بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل
رب العالمين وهكذا الى الاخر فيلزم ان يكونوا قادرين على

الاتيان بكل السورة اذ القدرة على الاجزا تستلزم القدرة على كلها
وبان الصحابة عند جمع القران كانوا يتوقفون في بعض السور
والايات الى شهادة الثقات فلو كان اعجاز القران بفصاحته
لادركوه بسليقتهم ولم يحتاجوا الى الشهادة واجيب عن الاول
بمنع مساواة حكم الجزء لحكم الجملة كيف ولو صح ما ذكروه لكان
كل واحد من العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحايهم
كامرى القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان بديهة
وعن الثاني بعد تسليم صحة الرواية به وان الجمع بعد وفاته
صلى الله عليه وسلم وان كل سورة مستقلة بالاعجاز زمانه
لعل الشهادة كانت للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا يخل
بالاعجاز او لعل اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد
ظهورا ينبغي معه التردد والاحتمال على ان ما ذهب اليه
اليه النظام وموافقوه رد بوجوه الاول ان فصحا العرب
انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وفصاحته وسلاسته
في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماعه حتى ان اعرابيا
سجد عند سماع قوله تعالى فاصدع بما تؤمر وقال
سجدت لفصاحة هذا الكلام وقالت جارية من العرب
للاصمعي حين رات تعجبه من فصاحة بعض حديثها
او يعد هذا فصاحة بعد قوله تعالى واوحينا الى ام موسى
الاية اذ جمع فيها بين امرين ونهيين وخبرين وبشارتين
واعترف بعض بطارقة الروم بعد اسلامه لعمر بن
الخطاب بان اية من القران جمعت كل ما انزل على عيسى
من احوال الدنيا والاخرة قال وهي ومن يطع الله
ورسوله ويخش الله ويتقه الاية لا بعدم تاثير العادة
في نفسها الثاني انه لو كان الاعجاز بالصرفة لكان

الانسب ترك الاعتنا ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان
انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضه
ابلغ في الصرفة بحسب العادة الثالث قوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع
والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون
مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي
ذلك التوهم ومع الصرفة لا ياتي ذلك لا للكل ولا للبعض
الرابع انه مع الصرفة لا يتمدح بخروجه عن طاقة المعارضة
اذ كل كلام بل كل صوت عقل صرف الله القدر عن
مضاهاته لم نجد لها سبيلا الى محاكاته وقيل اعجازه
بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب
والرسايل والاشعار ورده مع اقوال اخرى وجه
الاعجاز مع تحرير الفرق بينه وبين الاول بالاصل
وههنا تنبيهات الاول لا خلاف ان القران
بجملته معجز وانما اختلف فيما يقع به الاعجاز من ابعاضه
فقال القاضي عياض اقل ما يقع به الاعجاز عند بعض
الايمة المحققين سورة انا اعطيناك الكوثر او اية او ايات
في قدرها وذهب بعضهم الى ان كل اية منه كيف
كانت معجزة وقال اخرون كل جملة مستقلة معجزة
وان كانت من كلمتين وظاهر كلام الاستاذ ان اقل ما يقع
به الاعجاز اقصر سورة منه او ثلاث ايات واختاره
جمهور اهل التحقيق وتوقف بعض المتاخرين في
الاية الطويلة كاية الدين يعني عند الاستاذ والله اعلم
الثانية الحق كما تقدم ان الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي

من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى واعجاز
المعنى بخروجه عن طوق البشر كما في تفسير الفاتحة وراجع لاعجاز النظم
حيث احتوى من المعاني ما لا يحتمله غيره الثالث انه لم ينزل
شي من القران في النوم ولم ينزل شي منه على غير لسان جبريل
وما اوهم خلاف هذا متاول كما في الاصل الرابع كيفية
الاستدلال بالمعجزة على نبوته صلى الله عليه وسلم ان
يقال محمد صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة
وكل من كان كذلك فهو نبي اما ثبوت دعواه النبوة
فبالتواتر والاتفاق واما ثبوت اظهاره المعجزة فلانه
اتى بالقران واخبر عن المغيبات وما ظهر منها الا على
خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت
تفاصيلها احادا وما عدا هذا لا يخلو من ضعف
عند القوم وذلك وجوه الاول انه قد اجتمع
فيه صلى الله عليه وسلم الاخلاق الحميدة والاوصاف
الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية
والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب
والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل
ذلك بالتوقيف لا يفي بها التاليف الثاني انا متى
نظرنا فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقاد
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم
ما فيها من دقايق الحكم علم قطعا انها ليست الا
وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا
نبيا الثالث انه انتصب مع انه ليس من بيت
ملك ومع قلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض

احادهم

احادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل اراهم وسفه
احلامهم وابطل مللهم وهدم قواعدهم وظهر دينه على جميع الاديان
ومر الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع
في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم
وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم
وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره على
اخماد شرارة من ناره فلا يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد
سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهدي
الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور
ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق
السبل وانحراف الملل واختلال الدول واشتعال
الضلال والاشتغال بالمحال فالعرب كانت عاكفة على
عبادة الاوثان ووادي البنات والفرس على تعظيم النيران
ووطي الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب
العباد والهند على عبادة البقر والسجود للحجر واليهود
على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود
وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال واخبية الخيال
والخبال افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة
للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد
يصلح لهذا الشان ويوسس هذا البنيان غير محمد بن
عبد الله عليه من الله اشرف الصلاة واتم السلام الخامس
النصوص الواردة في كتب الانبياء السابقة حسب ما نقلناه
بالاصل الخامسة ما كان من المعجزات مجمعا عليه منقولا
بالتواتر معلوما من الدين بالضرورة كالقران فلا شك في
كفر منكره وارتداده ومثله انكار انه عليه السلام جرى على يديه

ايات وخوارق عادات ومالم يكن منها كذلك فان اشتهر بدع منكره
وفسق جاحده كنبع الماء من بين اصابعه الشريفة وتكثير الطعام
على ان بعضهم ادعى فيهما التواتر وان لم يشتهر ولكنه جا
بطريق صحيح او حسن عذر منكره ان كان مثله يخفى عليه
ذلك قبل التوقيف وعزر بعده وادب وقد اوردنا
الاصل من مباحث معجزات القران وما يتعلق بها
العجب العجاب والبحر العباب ولب لباب اللباب
تذكرة لاولي الالباب ابتغا للثواب من الكريم الوهاب
ولما كان عروج النبي صلى الله عليه وسلم بشخصه الشريف
جسما وروحا في اليقظة الى السموات العلا الى سدرة
المنتهى الى حيث شا العلي الاعلى من جملة معجزاته
الباهرة بين المسلمين وانكره جملة الفلاسفة والمشركين
تعرض له فقال واجزم عقدك وجوبا ايها المكلف
مجملا لا مفصلا بوقوع معراج مفعال مصدر ميمي
بمعنى العروج وهو الصعود الى حيث شا الله من العلا
بعد الاسرا له صلى الله عليه وسلم جسما وروحا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ولا ينبغي حمل المعراج
على السلم نفسه لعدم استلزامه رقي النبي صلى الله
عليه وسلم فيه ثم ذكر ما يصح كونه معمولا لاجزم في انه
القطعي وكونه صفة معمول لمعراج وان كان مصدرا
ميميا لانه لا يمتنع نصب المفعول به وكونه حالا منه
وفيما ثلثه لما رووه على هذين في الخلاف والوفاق
والاول اقنع وافيد وهو قوله كما رووه اهل الحديث
والتفسير وارباب السير والتاريخ وبينهم فيه اختلاف
كثير وقد ذكرنا بالاصل خلاصته وانما قلنا مجملا

لامفصلا

لا مفصلا لان تلك التفاصيل لا يضر جهلها في العقيدة لعدم
الاتفاق عليها وانما ترك الاسرا وهو من المعجزات ايضا
لاستلزام وقوع المعراج له على ان احدهما يعني اطلق
شمل الاخر عند القوم والحق انه من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة
ومنه الى السما بالاحاديث المشهورة ومنها الى الجنة
ثم الى المستوى اما العرش او طرف العالم بخبر الواحد هذا
ولا شك انه امر ممكن اخبر به الصادق وكل ما هو كذلك فهو
صادق وحكمه مطابق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام
فيجوز على السموات الخرق والالتيام كما يجوز على الارض
ويجوز على الانسان سرعة قطع المسافة كما يجوز على الطير
والريح واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض
وقوعه محال لا امتناع لو كان ممكنا لما انكره العقلا
وكذبوه عليه السلام في اخباره عنه حتى ارتد كثير
بسببه لانا نقول كان ذلك لقصور انظارهم في
الالهيات وغلبة وقوفهم مع العاديات وفي الهيئة
ان قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة
ونيفا وستين مرة وان طرفها الاسفل يصل الى موضع مئة
طرفها الاعلى في اقل من ثانية واذا كانت الاجسام منا
متساوية في قبول الاعراض وقدرته تعالى محيطة
بكل الممكنات امكن له تعالى ان يخلق مثل هذه الحركة
في بدن محمد صلى الله عليه وسلم او في بدن حامله تتمة
انكار الفلاسفة المعراج مبني على قواعد منكرة عند
الاسلاميين منها دوام حركة الافلاك حركة مستديرة
وكونها خفية وانها مركبة من الهيولى والصورة وعدم

تماثل الاجسام وكون اشكال الافلاك كرية وامتناع الخرق
والالتيام على الافلاك وامتناع قطع الادمي المسافة الطو
في الزمن اليسير تنبيه جزم السعد بان من انكر المعراج
حكم بتبديعه وتفسيقه وهو صواب في خصوص المعراج
واما الاسرا فحكمه الكفر كما علم تفصيله في المهمة الخامسة
ولما كان نزول براة عايشة زوجة النبي صلى الله عليه
وسلم من معجزاته لخرقها العادة اذ لم تجر العادة
بانزال الله سبحانه براة مقذوفة غيرها من السما
حال التهمة وكان اعتقاد برائتها من الواجبات
الدينية ادرج ذلك في مباحث المعجزات فقال
وبرئن فعل امر مضعف العين مقرون بنون
التوكيد الثقيلة اي اعتقد ايها المكلف وجوبا
براة ام المومنين وزوجة سيد المرسلين عايشه
بنت عبد الله ابي بكر الصديق ابن عثمان ابي قحافة
مما اي من الافك الذي تولى كبره عبد الله بن
ابي بن سلول وتبعه عليه من كان على شاكلته من
المنافقين فاضافوه اليها ورموها به مع صفوان
ابن المعطل السلمي ثم الذكواني كما جابها القران
في سورة النور وانعقد عليها اجماع الامة ووردت
بها الاحاديث الصحيحة كما سطرناه بالاصل ومن
جحد ذلك او شك فيه فقد كفر وكذب القران فيقتل
ان لم يتب واما من قذفها بغير ما براها الله سبحانه
منه فظاهر كلامهم ان حكمها فيه حكم ساير زوجاته
الطاهرات وفيهن اقوال احدها ان من قذف
واحدة منهن قتل لانه اذى النبي صلى الله عليه وسلم

وهو

وهو قول ابن شعبان وقيل يحد لها ويُنكل لاذيته اياه
عليه السلام بقذف زوجته وحرمته وقيل يحد حدين
وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من سب واحدة
من ازواجه عليه السلام فلا توبة له ولا بد من قتله
مطلقا كانت عايشة او غيرها قال الابي والمشهور
في غير عايشة الحد في القذف والعقوبة في غيره قلت
والظاهر ان حكم عايشة في غير ما براها الله منه كذلك
فايدة قال ابن عباس ما زنت امراة نبي قط
قال البرهان الحلبي واما قوله تعالى فخانتاهما
فليس المراد منه زنتا وانما كانتا تفشيان عيبهما
وقيل كفرتا وقيل نافقتا وقيل بالنميمة الى
المشركين وقيل قالت امراة نوح انه مجنون ودلت
امراة لوط على ضيفه انتهى ولما وردت الاحاديث
الصحاح باثبات فضل الصحابة على غيرهم ورودا
تبلغ جملته التواتر وان كانت تفاصيله احاد الحديث
الصحيح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو
ان احدكم انفق مثل احد ذهبا وفي رواية مثل احد
ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وحديث ان الله
اختار اصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين
وفي القران لقد رضي الله عن المومنين الاية وفيه
ايضا والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
الاية وكل ما هو كذلك يجب التصديق به وكان تعرضه
لذلك مطلوبا لكونه من جملة الاعتقادات تعرض له

فتال وصحبه اي كل فرد من اصحاب نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم من حيث الصحبة اسم جمع لصاحب بمعنى صحابي وتقدم
الكلام على حقيقته صدر التعليق ويتعلق بهذا المحل
تنبيهات الاول لا اختصاص لصحبته بمن لازمه صلى الله رتبة م
عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه
او لم يحضر معه مشهدا او على من كلمه يسيرا او ماشاه قليلا
او رآه على بعد او في حال الطفولية وان كان شرف
الصحبة حاصلا للجميع ومن كان منهم ليس له سماع منه
عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك
معدودون في الصحابة لما نالوه من شرف الروية الثاني
يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة
او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين
او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه ذلك
تدخل تحت الامكان وقد استشكل هذا الاخير جماعة
من حيث ان دعواه ذلك نظير دعوى من قال انا عدل
ويحتاج الى تامل انتهى قاله ابن حجر ومراد الناظم ان من
ثبتت له الصحبة بحسب نفس الامر سوا علمنا صحبته
ام لا خير اي افضل القرون اي من كل فرد منهم
غير الانبيا بقرينة ما مر من حيث الجملة والتفصيل
الا ما ورد فيه نص خاص بمعنى انهم اكثرهم ثوابا على
الاعمال وارفع منهم مقاما عند الله وذلك لانهم اووا ونصروا
وجاهدوا معه عليه السلام وصبروا وتصدقوا باموالهم
على فاقة والنفوس به شحاح وباعوا من الله الارواح
بنقابل الايمان وتنافسوا الارباح من غير مماكسة ولا
تشاح فظفروا بغاية الغبطة والنجاح وقوله فاستمع

شعر

شعر يكون السامع عن تفهم وتدبر ليس تكملة بل التحصيل
التنبيه لعدم معارضة هذا الحكم بقوله صلى الله عليه وسلم
فيما رواه الثقات اتدرون اي الخلق افضل ايمانا
قيل الملايكة قال وحق لهم بل غيرهم قيل الانبيا قال
وحق لهم بل غيرهم قيل الشهدا قال بل غيرهم ثم قال
صلى الله عليه وسلم افضل الخلق ايمانا قوم في اصلاب
الرجال يومنون بي ولم يروني ويجدون ورقا بما جاء به
ويعملون به فهم خير منكم وغيره من الاحاديث لانه
لا يلزم من تفضيلهم في خصلة هي الايمان بالغيب
تفضيلهم في جميع خصال الخير تنبيه ياتي الكلام
على القرون قريبا ان شا الله تعالى فتلبهم في الافضلية
من غير تراخ ولا واسطة كما تقتضيه الفا المختارة هنا
ثم جملة جنس تابعي بالياء على اكثر الاستعمالين
وسكنت يا النسبة للضرورة وقد يقال تابع بلا يا
على الاستعمال الاخر والتابعي على ما صححه ابن الصلاح ح
والنووي من لقي الصحابي وقال الخطيب هو من صحب الصحابي
وعليه يحمل قول اللقي لا يكفي والعرف مزية لقائه صلى الله عليه
وسلم على لقي غيره من صحابته ولا يشترط فيه التمييز
وان شرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة كما بسطه محشي
شرح النخبة وذلك لصحبتهم اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم وقرب زمانهم من زمانه وشدة تمسكهم بالسنن
واقتفائهم من اثاره صلى الله عليه وسلم اقوم سنن وافضل
التابعين فيه اختلاف قيل سعيد بن المسيب وقيل قيس
ابن ابي حازم وقيل الحسن البصري وقيل اويس القرني
وهذا اصح لحديث مسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان خير التابعين رجل
يقال له اويس القرني الحديث واختلفوا ايضا في افضل من
التابعيات فقيل هي حفصة بنت سيرين وحدها وقيل هي
وعمرة بنت عبد الرحمن بن عوف وام الدرداء الصغرى هجيمة
فضل التابعين في الفضل بالمعنى السابق جملة حتى تابع
في الاقتدا لمن اي للفريق الذي تبع الصحابي وهم
تابعوا التابعين باحسان غايته انه اقام الظاهر مقام
الضمير ولا شك في تفاوتهم في الفضل ايضا كالتابعين ولا
يبعد ضبط تابع التابعين بانه من لقي التابعي او من
صحبه على الخلاف السابق في التابعي الا انه ينبغي ان يكون
الراجح هنا هو الثاني لعدم العلة الموجودة في الصحابة
منهم والله اعلم والاصل في هذا الترتيب ما في الصحيح عن
عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم خير امتي القرن الذين
يلوني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وفي رواية عنه
قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس خير
قال قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فلا ادري في
الثالثة او في الرابعة قال ثم يخلف من بعدهم خلف تسبق
شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته وغيره من الاحاديث
الصحيحة قال النووي وقد اتفق العلما رضي الله عنهم
على ان خير القرون قرنه صلى الله عليه وسلم والمراد اصحابه
وقد قدمنا ان الصحيح الذي عليه الجمهور ان كل مسلم راى
النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فهو من اصحابه ورواية
خير الناس على عمومها والمراد جملة القرن ولا يلزم منه
تفضيل الصحابي على الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم
ولا افراد النسا على مريم وآسية وغيرهما بل المراد جملة

القرن

القرن بالنسبة الى كل قرن بجملته انتهى والذي قاله الشهاب
العسقلاني حافظ السنة في الفتح اقتضى هذا الحديث ان الصحابة
افضل من التابعين وان التابعين افضل من اتباع التابعين
لكن هل هذه الافضلية بالنسبة الى المجموع او الافراد محل
بحث والى الثاني نحى الجمهور والى الاول نحى ابن عبد البر
والذي يظهر لي ان من قاتل مع النبي صلى الله عليه وسلم
او في زمانه او انفق شيئا من ماله بسببه لا يعدله احد بعده
في الفضل كائنا من كان واما من لم يقع له ذلك فهو محل البحث
قال ومقتضى كلام ابن عبد البر ان يكون فيمن ياتي بعد
الصحابة من يكون افضل من بعض الصحابة وبذلك صرح
القرطبي لكن كلام ابن عبد البر ليس على الاطلاق في حق
جميع الصحابة فانه صرح في كلامه باستثنا اهل بدر
والحديبية نعم الذي ذهب اليه الجمهور ان فضيلة الصحبة
لا يعدلها عمل لمشاهدة رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما من اتفق له الذب عنه والسبق اليه بالهجرة او النصرة
وضبط الشرع المتلقى عنه وتبليغه لمن بعده فانه لا يعدله
احد ممن ياتي بعده لانه ما من خصلة من الخصال
المذكورة الا وللذي سبق لها مثل اجر من عمل بها من
بعده فظهر فضلهم عليهم ومحل النزاع يتمحض فيمن
لم يحصل له الا مجرد المشاهدة كما تقدم فان جمع
بين الاحاديث بذلك كان متجها انتهى قال الشمس
العلقمي الذي فهمته من مجموع كلامهم وهو الوجه الذي
لا يعدل عنه ان كل شخص ثبتت له الصحبة فهو افضل
من التابعين وان لم يتصف بجميع الصفات من العلم وغيره
والاحاديث كثيرة طافحة بهذا انتهى وفي الشفا

ل

للقاضي عياض وفضيلة الصحبة ولو لحظة لا يوازيها عمل ولا تنال
درجتها بشي والفضائل لا تؤخذ بقياس ذلك فضل الله يؤتيه
من يشا انتهى فبعد هذه الصرائح كيف يقول الشمس العلقمي
الذي فهمته وبالجملة فالذي حملنا النظم عليه هو كلام
الجمهور من ان التفضيل لكل فرد من حيث الصحبة بالنظر
لاهل القرن الاول واما بالنظر للقرنين بعده فالتفضيل
انما هو للمجموع على المجموع فلا ينافي ان يكون بعض افراد
القرن الثالث افضل من كثير من افراد القرن الثاني
كما حملنا النظم عليه والله سبحانه ولي الصواب وهاهنا
تنبيهات الاول قال القاضي واختلفوا في المراد
بالقرن هنا فقال المغيرة قرنه اصحابه والذين يلونهم ابناوهم
والثالث ابنا ابنايهم وقال شهر قرنه ما بقيت عين
راته والثاني ما بقيت عين من رات من راه صلى الله عليه وسلم كذلك وقال
غير واحد القرن كل طبقة مقترنين في وقت وقيل هو
لاهل مدة بعث فيها نبي طالت مدته ام قصرت وذكر الحربي
الاختلاف في قدره بالسنين من عشرة الى مائة وعشرين
ثم قال وليس شي منها بواضح وراى ان القرن كل امة هلكت
فلم يبق منها احد وقال الحسن وغيره القرن عشر سنين
وقتادة سبعون والنخعي اربعون وزرارة بن اوفى
مائة وعشرون وعبد الملك بن عمير مائة وقال ابن الاعرابي
هو الوقت انتهى والصحيح ان قرنه صلى الله عليه وسلم
الصحابة والثاني التابعون والثالث تابعوهم كما ان
الصحيح في تحديده بالسنين انه مائة الثانية اختلف
في تفاوت القرون غير ما ذكر في الفضل فذهب جمع
الى تفاوت كل القرون بالسبقية وان كل قرن

افضل

افضل من الذي بعده الى يوم القيامة لخبر ما من يوم الا
والذي بعده شر منه وانما يسرع بخياركم وبه قال الغزالي
وذهب القاضي ابو الوليد بن رشد الى ان ما بعد القرون
الثلاثة سوا لا مزية لاحدها على الاخر الثالثة احسن
ما رايت في تحرير الخلاف في الافضلية بين عايشة وخديجة وفاطمة
قول شيخ الاسلام في اواخر الخصايص من شرح البهجة الوردية
وزوجاته صلى الله عليه وسلم افضل النسا وثوابهن وعقابهن
مضاعف ولا يحل سوالهن الا من ورا حجاب ويحل سوال
غيرهن مشافهة وافضلهن خديجة وعايشة وفي افضلهما
خلاف صحح ابن العماد تفضيل خديجة لما ثبت انه صلى الله
عليه وسلم قال لعايشة حين قالت له قد رزقك الله
خيرا منها لا والله ما رزقني الله خيرا منها امنت بي حين
كذبني الناس واعطتني مالها حين حرمني الناس وسيل
ابن ابي داود ايهما افضل فقال عايشة اقراها النبي
صلى الله عليه وسلم السلام من جبريل وخديجة اقراها
جبريل من ربها السلام على لسان محمد فهي افضل قيل
له فمن افضل خديجة ام فاطمة فقال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال لفاطمة بضعة مني ولا اعدل ببضعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا ويشهد له قوله
صلى الله عليه وسلم لها اما ترضين ان تكوني سيدة
نسا اهل الجنة الا مريم واحتج من فضل عايشة بما
احتجت به من انها في الاخرة مع النبي صلى الله عليه
وسلم في الدرجة وفاطمة مع علي فيها وسيل السبكي عن
ذلك فقال الذي نختاره وندين الله به ان فاطمة
بنت محمد افضل ثم امها خديجة ثم عايشة ثم استدل

لذلك بما تقدم بعضه واما خبر الطبراني خير نساء العالمين
مريم بنت عمران ثم خديجة بنت خويلد ثم فاطمة بنت محمد
ثم آسية امراة فرعون فما جاء عن ابن العماد بان
خديجة انما فضلت على فاطمة باعتبار الامومة لا باعتبار
السيادة واختار السبكي ان مريم افضل من خديجة لهذا
الخبر وللاختلاف في نبوتها انتهى وقوله في شرح البخاري
في باب مناقب فاطمة حتى تكلم على حديث فاطمة بضعة
مني الخ مر في باب ذكر اصهار النبي صلى الله عليه وسلم
ولا يعارضه خبر النسائي افضل نساء اهل الجنة خديجة
بنت خويلد وفاطمة بنت محمد لان خديجة وفاطمة
اشتركتا في افضليتهما على بقية النسا وذلك لا يقتضي
المساواة بينهما فيصدق بان فاطمة افضل للحديث
المذكور هنا وقد بسطت الكلام على من هي افضل
النسا في شرح البهجة وغيره والذي اختاره الآن
ان الافضلية محمولة على احوال فعايشة افضلهن
من حيث العلم وخديجة من حيث تقدمها واعانتها
له صلى الله عليه وسلم في المهمات وفاطمة من حيث
القرابة ومريم من حيث الاختلاف في نبوتها وذكرها
في القران مع الانبيا وآسية امراة فرعون من هذه
الحيثية لكن لم تذكر مع الانبيا وعلى ذلك تنزل
الاخبار الواردة في افضليتهن انتهى قلت وعلى
هذا الذي حرره انطوت العقابة واتجه باختياره
المقاصد مع ملاحظة تحريرنا وهو انا ان فرضنا
المفاضلة في اكثرية الثواب على الاعمال فالمختار

قول

قول الاخرى بالوقف وان فرضناها باعتبار الاحوال
فما قاله هو العذب الزلال والسحر الحلال الرابعة
قال البرهان الحلبي وسكتوا عن بقية الزوجات
ايتهن افضل والذي يظهر ان افضلهن بعد خديجة
وعايشة زينب بنت جحش انتهى ولم اقف في باقيهن على
نص والوقف اسلم ثم لم اقف على نص في مفاضلة
بعض ابنائه الذكور على بعض ولا في مفاضلة بينهم
وبين بناته الشريفات ولا بين البنات بعضهن مع
بعض سوى فاطمة فانها افضل بناته الشريفات
ولا بينهن سوى فاطمة وبين الزوجات فمن وجد
ذلك فليصنفه ابتغا للثواب ولما اختلف الناس
في التفضيل بعض الصحابة على بعض فمنهم من وقف
عن القول به وقال للكل فضل ولا ندري من فضل
الله على غيره وليس امرا يوخذ فيه بالقياس والراي
فوجب الامساك عن الخوض فيه وقال الجمهور
بالتفضيل ثم اختلفوا فقال اهل السنة افضلهم
ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقالت
الخطابية افضلهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه
وقالت الراوندية افضلهم العباس بن عبد المطلب
وقالت الشيعة افضلهم علي بن ابي طالب واتفق
اهل السنة على ان افضلهم بعد ابي بكر عمر ثم قال
جمهورهم يلي عمر عثمان ويلي عثمان علي وقال
بعضهم من اهل الكوفة بتقديم علي على عثمان

ربه قال مالك اولا ثم وقف عن التفضيل بينهما ثم رجع
وفضل عثمان على علي وهو الصحيح عنه وقال ابو منصور
البغدادي اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفا الاربعة
على الترتيب المذكور ثم تمام العشرة ثم اهل بدر ثم
اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان وممن له مزية اهل
العقبات من الانصار وكذلك السابقون الاولون
وهم من صلى الى القبلتين في قول ابن المسيب وطايفة
وقال الشعبي اهل بيعة الرضوان وفي قول عطا
ومحمد بن كعب اهل بدر وقال القاضي عياض ذهب
طايفة منهم ابن عبد البر الى ان من توفي من الصحابة في
حياة النبي صلى الله عليه وسلم افضل ممن بقي بعده
وهذا الاطلاق غير مرضي ولا مقبول واختلف العلما
في ان هذا التفضيل المذكور قطعي وهو الحق ام ظني
وهل هو في الظاهر والباطن وهو الحق كما هو شان
القطعي ام في الظاهر خاصة وممن قال بالقطع ابو الحسن
الاشعري قال وهم في الفضل على ترتيبهم في الامامة
وممن قال بانه ظني اجتهادي ابو بكر بن الباقلاني
وامام الحرمين وممن ذكر الاختلاف في ان التفضيل في
الظاهر والباطن ام في الظاهر فقط ابن الباقلاني
ايضا اراد ان يشير الى ما هو المختار من الخلاف فقال
و مما يجب اعتقاده قطعا ان صحب النبي صلى الله عليه
وسلم ورضي عنهم اجمعين **خيرهم** اي افضلهم على الاطلاق
من اي الفريق او الرهط الذي **ولي** اي تقلد **الخلافة**
العظمى وهي النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في

في عموم مصالح المسلمين من اقامة الدين
بحيث يجب على كافة الخلق الاتباع وصيانة المسلمين
والنزاع ومدتها بينها قوله صلى الله عليه وسلم ويحرم عليهم المخالفة
بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا الخلافة
فقد صرح كلامه اي الناظم بان الايمة الاربعة وحينئذ
ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وهم
لان هذه المدة كانت دور خلافتهم افضل الصحابة
رضي الله عنه واسمه عبد الله بن عثمان اما خلافة ابي بكر
ابن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد ابي قحافة
ابن كعب بن لوي فهو تيمي قرشي بن تيم بن مرة
يوم موته صلى الله عليه وسلم فقد اجمعت الصحابة
بني ساعدة واستقر رايهم قبل دفنه في سقيفة
المفصلة في الكتب الحديثية بعد المشاورة والمنازعة
بالاجماع وذلك دليل على خلافته فكانت
اذ لا تجتمع هذه الامة انه على الحق في تولية الخلافة
والانصار اتفقوا على ضلالة ولان المهاجرين
وعليا والعباس على ان الامامة لا تعدو ابا بكر
بايعا ابا بكر رضي الله عنهم ثم ان عليا والعباس
يكن على الحق رضي الله تعالى عنه وسلما له الامر فلو لم
معاوية لنازعاه كما نازع علي رضي الله تعالى عنه
ترك المنازعة لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان
عند الشيعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة
لها ابو بكر فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين
ولان الله تعالى رضي الله عنه للاتفاق على انها ليست لغيرهم
وعملوا الصالحات يقول وعد الله الذين امنوا منكم
ليستخلفنهم في الارض فوعد الخلافة

جماعة من المومنين المخاطبين ولم تثبت لغير الايمة الاربعة
رضوان الله عليهم اجمعين فتثبت لهم على هذا الترتيب ولانه
تعالى يقول قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يوتكم
الله اجرا حسنا الاية فجعل الداعي مفترض الطاعة والمراد
به عند اكثر المفسرين ابو بكر رضي الله عنه وبالقوم بنوا
حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر
رضي الله عنه وفي ثبوت خلافته خلافة ابي بكر رضي الله عنه
وبالاتفاق لم يكن الداعي عليا رضي الله تعالى عنه لانه لم
يتقاتل في خلافته الكفار ولقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر ولان دور الخلافة لم يتم الا بموته رضي الله عنه
ولقوله عليه السلام في مرض موته ايتوا بكتاب وقرطاس اكتب
لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر ولان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اوليك
هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله ولانه
عليه السلام استخلفه في الصلاة التي هي اساس الشريعة
ولم يعزله ورواية العزل افتراء الروافض ولهذا لما قال
ابو بكر رضي الله عنه اقيلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله
عنه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نوخرك
ورضيك لديننا فرضيناك لدنيانا ولان الامامة لو كانت
حقا لعلي رضي الله عنه وغصبها ابو بكر ورضيت
الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير امة
اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واللازم باطل فان قلت هذه الوجوه كلها ظنيات
قلت نعم والمسئلة ظنية لانها من باب الامامة ذهب

من

من العمليات ومع ذلك هي لا تقصر عن كونها سندا للاجماع الحاسم
لمادة النزاع. ثم هنا هذيانات وزخارف وضعيات
اوردناها باجوبتها في الاصل واما خلافة عمر رضي الله عنه
ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله
ابن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب فهو عدوي قرشي
فهي لما مرض ابو بكر رضي الله تعالى عنه مرضه الذي
مات فيه شاور رضي الله تعالى عنه الصحابة في الاستخلاف
وجعل الخلافة بعهد منه الى عمر رضي الله تعالى عنهما وقال
لعثمان رضي الله تعالى عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا
منها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يومن الكافر
ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب
فان عدل فذلك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار
فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ختمت الصحيفة وعرضت على
اكابر الصحابة رضي الله عنهم وامروا بالمبايعة لمن فيها
فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن
فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق
واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فسار
في الناس بالعدل وحسن السياسة ونظم قوانين
الرياسة وقهر الاعدا واستاصل الاغويا وقوى الضعفا
ورفع لوا الاسلام ونفذ القضايا والاحكام بحيث صار
ذلك بدرا ليس دونه ستار وشمس صيف في رابعة
النهار وللشيعة فيه هذيانات هي طنين ذباب اونباح
كلاب بيناتها باجوبتها في الاصل قال السعد

ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر عن عمر رضي الله عنه
في الاطراف علم جلالة محله عما ابن عنه الاعدا وبراءة ساحته
عما يفتريه اهل البدع والاهوا وجزم بانه كان الغاية في
العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد واما
خلافة عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن
عبد شمس بن عبد مناف فهو اموي قرشي فكان من قضا الله
وقدره ان ابا لؤلؤة المجوسي غلام المغيرة بن شعبة لما طعن
عمر رضي الله عنه وهو في الصلاة وعلم الموت وكلمه الناس
في الاستخلاف فقال ان استخلف فقد استخلف ابو بكر
وان اترك فقد ترك من هو خير منا يعني رسول الله صلى الله
عليه وسلم فعرضوا عليه جماعة فيرغبه تارة ويمنع اخرى
حتى كلم في ولده عبد الله فقال لا يسال عن هذا الامر من
آل الخطاب رجلان قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من
هولاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة
شورى بينهم الى ثلاثة ايام فاجتمعوا بعد دفنه رضي
الله عنهم اجمعين فقال الزبير قد جعلت امري الى علي
وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد
جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم فوض علي وعثمان
امرهما ايضا الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي
وقال له تبايعني على العمل بكتاب الله وسنة رسوله
الله وسيرة الشيخين فقال له علي بل على كتاب الله
وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتهد رأيي
ثم قال عبد الرحمن مثل ذلك لعثمان رضي الله عنه

فاجابه

فاجابه الى ما دعاه اليه ثم كرر عبد الرحمن ذلك
القول عليهما ثلاث مرات وكلاهما يجيب بجوابه
الاول من غير اختلاف ثم مال الى مبايعة عثمان
فبايعه وتابعه الناس على ذلك ورضوا بامامته
حتى انعقد منهم على ذلك الاجماع وسلم له الامر من غير
نزاع قال السعد وقول علي رضي الله تعالى عنه واجتهد
رايي ليس خلافا منه في امامة الشيخين بل ذهابا
منه الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه
اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن
رضي الله تعالى عنهما انه يجوز تقليد المجتهد لمجتهد
اذا كان اعلم وابصر بوجوه المقاييس فان قلت
الاستخلاف واجب على الفور فكيف اخله عمر ثلاثة ايام
واقره عليه الاخرون قلت قد اوقع الاستخلاف
فورا وانما تاخر تعيين الخليفة مع انه اقام على الصلاة
خليفة وعلى النظر في امر اهل الشورى اخر وبعد
الاجماع على امامته واتفاق اهل الحل والعقد على
مبايعته مع بلوغ مناقبه الفاخرة وفضايله الزاهرة
مبلغ التواتر لا يلتفت الى توهمات الشيعة ورميهم
اياه بالامور الشنيعة مما هو بريء مع جوابه بالاصل
واما خلافة علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم
كفيل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومجوره وابن عمه
وصهره على افضل بناته فقد كان من امر الله تعالى انه
لما خرج على عثمان رضي الله عنه رعاع واوباش من كل
ناحية واراذل خزاعة وليس فيهم احد من كبار الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين ولا من اهل العلم ولا ممن

يعتد به من اوساط الناس وقتلوه ظلما وعدوانا اذ
لو استحق رضي الله تعالى عنه ذلك وحاشاه فاستحق
اليه اوباش القتلة اكابر الصحابة خصوصا من بقي
من اهل الشورى والمبشرين بالجنة المتمسكين بالكتاب
والسنة الامرين بالمعروف الناهين عن المنكر الذاكرين
الله كثيرا ولذكر الله اكبر اجتمع الناس على علي بن ابي طالب
والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس
بذلك واعلمهم وافضلهم في ذلك الزمان فقبل ذلك بعد
امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضروا
بدرا وبايعوا ابا بكر وعمر وعثمان كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم
ابن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار بن ياسر وابي موسى
الاشعري وعبد الله بن عباس وطلحة والزبير وقد مضى
توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد
ابن ابي وقاص ولكنهم استعفوه من مقاتلة اهل الشام
وبالجملة فقد انعقدت خلافته رضي الله تعالى عنه بمبايعة
اهل الحل والعقد ودلت عليها احاديث كقوله عليه السلام
الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقوله عليه السلام لعلي
انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله
عليه السلام لياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم
صفين تحت راية علي رضي الله عنهما وقوله صلى الله
عليه وسلم بعد وصف الخوارج يقتلهم ادنى الطائفتين
من الحق وفي رواية اولى الطائفتين بالحق كما في مسلم
ولم يقتلهم الا علي رضي الله تعالى عنه قال ومن المتكلمين
من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع

زمان

زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي رضي الله عنهما
وهو اجماع على انه لولا عثمان لكانت لعلي فلما
خرج عثمان رضي الله عنه من البين بالقتل بقيت
لعلي رضي الله عنه بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث
بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رضي الله عنه
فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور
اخر واما قدح بعض الرافضة في امامته بانه كفر حيث
مكن المشايخ قبله من الخلافة ولم يقم بطلب حقه
كما انهم كفروا حيث لم يقدموه بل وسائر الصحابة
حيث لم يعينوه على ذلك ولم ينصروه فهو من السخافة
والحماقة بحيث لا ينبغي التشاغل به ولا شك في كفرهم
لان من كفر الامة كلها او الصدر الاول فقد ابطل
الشريعة وهدم الاسلام كما نبه عليه ابو الفضل عياض
في الشفا تنبيهات الاول قد جزم بعض الحفاظ
بان خلافة ابي بكر رضي الله عنه كانت سنتين وخمسة
اشهر وان خلافة عمر كانت عشرة اعوام وان خلافة
عثمان كانت ثلاث عشرة سنة وان خلافة علي كانت
اربعة اعوام ولا يخفى ان جملة ذلك تسعة وعشرون عاما
وخمسة اشهر وقال النووي خلافة ابي بكر سنتان
وخلافة عمر عشر سنين وخمسة اشهر واحد وعشرون
يوما وخلافة عثمان اثنتا عشرة سنة الا ست ليال
وخلافة علي خمس سنين وقيل خمس سنين الا اشهرا
وخلافة الحسن نحو سبعة اشهر انتهى من تهذيب
الاسماء واللغات وعلى هذين القولين لم يكمل دور
الثلاثين سنة الا بمدة الحسن بن علي رضي الله عنهما

فيكون من الخلفاء ويفضل بعد ابيه علي من يليه وهو مذهب
جم من المحققين وقال الجلال الثلاثون سنة لاتزيد
على مدة خلافة الخلفاء الاربعة كما حررته فمدة خلافة
ابي بكر سنتان وثلاثة اشهر وعشرة ايام ومدة خلافة
عمر عشر سنين وستة اشهر وثمانية ايام ومدة خلافة
عثمان احدى عشرة سنة واحد عشر شهرا وتسعة ايام
ومدة خلافة علي اربع سنين وتسعة اشهر وسبعة ايام
هذا هو التحرير فكلهم الغوا الايام والابعاض الشهر انتهى
وفيه نظر اذ جملة تحريره تسعة وعشرون عاما وستة
اشهر واربعة ايام فلا يكمل دون الثلاثين الا بمدة الحسن
وهذا هو الوجه الحسن ويشهد له ان علي بن عاصم لما
روى عن ابي ريحانة عن سفينة ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال الخلافة بعدي ثلاثون قال رجل في المجلس
دخلت ستة اشهر من هذه في خلافة معاوية فقال
علي بن عاصم من اين اتيته تلك الاشهر انما كانت
البيعة للحسن فقد بايعه اربعون الفا انتهى من
تعليق الفرائد لنا [illegible] قال القاضي النظري
الخلافة الى القائم في مقام الميت عن رضى ممن قام عليه
والنظر في الملك الى القائم في مقام الغير مطلقا مع
القهر والغلبة لمن قام عليه سواء كان بالقوة كقيامه
عن رضى ممن قام عليه او بالفعل كقيامه عن كره
ممن قام عليه انتهى وبه تظهر حكمة توصيف الملك
في الحديث بالعضوض ومن هذا الفرق ينشا اشكال
وهو ان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن

عبد العزيز

عبد العزيز ومعاوية بعد تسليم الحسن الامر له فيلزم
ان يكونوا خلفاء وليس كذلك لصريح الحديث السابق
انهم ملوك واما الاخلفاء وللناس عن الحديث اجوبة
منها قول السعد لعل المراد ان الخلافة الكاملة التي
لا يشوبها شيء من المخالفات وميل النفس عن المتابعات
للسادات تكون في ثلاثين سنة واما بعدها فقد تكون
وقد لا تكون ومنه اخذ بعضهم قوله المراد ان الخلافة
المتوالية لا تكون الا في ثلاثين كما اخذ منه بعضهم قوله
الذي ينبغي حمل الحديث عليه هو ان خلافة النبوة الجارية
على منهاجها في كمال العدل وتاسيس بعض السنن
على ما يشير اليه قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي اخرجه احمد وابو داود
والترمذي وحسنه وصححه ابن ماجة وابو عمرو الداني
في كتاب الفتن عن العرباض بن سارية السلمي بزيادة
واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل
بدعة ضلالة وبيان ذلك ان كلا من الخلفاء الخمسة
وقع في خلافته امر لا يعرف حكمه الا لها فقتال
المرتدين انما عرفت احكامه وتمهدت اصوله وفروعه
في خلافة الصديق فلقد رد كافة العرب مسلمين بعد
الردة كما نقلهم النبي صلى الله عليه وسلم عن كفرهم
الاصلي الى الاسلام وهذا امر لم يقع لغيره ولا عرف الا
به ولقد خالفه جميع الصحابة ولم يزل يحاججهم حتى
رجعوا اليه كما هو مبين في التواريخ والسير وتمصير
الامصار وتدوين الدواوين وفتوح غالب البلاد

وشر العدل في اقطار الارض انما كان في خلافة عمر ولم يتفق لغير
جميع ذلك وجمع القران وضبطه وجمع كلمة الناس فيه وتحريق
ما خيف منه الفتنة والقيام بهذا الامر وفتح باب الغزو
في البحر انما كان في خلافة عثمان وقتال البغاة وتفريق
شملهم ومعرفة احكامهم وتميز الباغي باحكام البغي والامر
بتدوين العلم وفتح بابه لابي الاسود انما كان في خلافة
علي وتسليم الامر للمفضول خشية الفتنة وقصدا
للاصلاح بين الناس وحقن دما المسلمين انما كان في
خلافة الحسن وبه ختم هذا الباب الحسن ويشهد لما
اومي اليه السعد ما اخرجه احمد عن حذيفة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكون النبوة
فيكم ما شا الله ان تكون ثم يرفعها الله اذا شا ان
يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شا
الله ان تكون ثم يرفعها الله اذا شا أن يرفعها ثم
تكون ملكا عضوضا فتكون ما شا الله ان تكون ثم
يرفعها اذا شا ان يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج
النبوة ثم سكت وقد كتب به بعضهم الى عمر بن عبد
العزيز ثم قال وارجو ان تكون بعد الملك العاض
والجبرية فاعجبه ذلك واستبشر به التنبيه الثالث
الخلافة اسم مصدر لخلفه مضعفا اذا اقامه مقامه
او مصدر لخلفه مخففا اذا قام مقامه وخالفوا
بالوصف القياس سماعا فقالوا خلف وخليفة وقال
بعض ايمة اللغة الخلف من صار عوضا عن غيره
فيستعمل فيمن خلف بخير او بشر والجمهور انه يقال
في

في الخير بفتح اللام وفي الشر باسكانها وربما فتحت فيه
تتمة في تنبيهات الاولى لابن جماعة يجوز ان يقال يا خليفة
رسول الله بلا خلاف واما يا خليفة الله ففيه مذهبا ن
والحق الجواز وورد عن ابي بكر رضي الله عنه انه كان ينهى عن
ذلك الثانية تكثر فعالة في السجايا وما يجري مجراها
كالشجاعة والسماحة والبراعة والفصاحة والبلاغة
وفعالة بالضم في المطروحات والفضلات كالنخالة والزبا لة
والكناسة والقمامة والحثالة والسحالة وفعالة بالكسر
فيما اشتمل على الشي كالعصابة والقلادة وفي الحرف
والصنايع كالخياطة والتجارة والنجارة والصياغة
والفلاحة وفي الولايات كالخلافة والامارة والاما نة
والوصاية ولما اسلف ان افضل القرون القرن الاول
وان افضل القرن الاول من ولي الخلافة وليس فيه
تعيين الافضل منهم ولا من يليه اشار هنا الى ما يفيد
ذلك فقال وامرهم اي شان من ولي الخلافة وحالهم في
تفاوتهم في الاتصاف بالفضل وترتب مقاماتهم فيه
عند الله سوا رجع الى علم او شجاعة او حسن راي او الى قرب
من الله تعالى ومحبة لرسوله او غير ذلك ولذلك وضع الظاهر
موضع الضمير وقرنه باداة الاستغراق في امرهم وحالهم في
ترتيبهم في تولي الخلافة فالاسبق منهم الى كل كمال اسبق ثم
كذلك وهذا معتقد امامي اهل السنة ابي الحسن الاشعري
وابي منصور الماتريدي ولفظ الثاني اصحابنا مجمعون
على ان افضلهم الخلفا الاربعة على الترتيب المذكور كما
مر نقله عنه صدر المبحث وقد تقدم ان ابا بكر افضل
الناس بعد الانبيا فيكون افضل من الزوجات الكريمات

ومن الذرية الطاهرة لامن حيث انها بضعة منه عليه الصلاة والسلام
ومن مريم بنت عمران واسية بنت مزاحم ومن الخضر واسكندر على القول
بالولاية دون القول بالنبوة ثم عمر الفاروق كذلك ثم عثمان بن
عفان كذلك ثم علي بن ابي طالب بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن خلص عباد الله كذلك قال السعد على هذا وجدنا
السلف والخلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على
ذلك لما حكموا به انتهى ونحوه قول الغزالي حقيقة
الفضل ما هو عند الله تعالى وذلك مما لا يطلع عليه
الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في
الثنا عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل
والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل
بقراين الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر
كذلك اذ كانوا لا ياخذهم في الله لومة لايم ولا يصرفهم
عن الحق صارف انتهى وعلم من كلام الناظم الرد على
مذهبي الشيعة والمعتزلة من ان الافضل بعد
النبي صلى الله عليه وسلم علي بن ابي طالب رضي الله
عنه قال السعد يدل لنا اجمالا ان جمهور عظما
الملة وعلما الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن
بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوه بدلايل وامارات
لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر
والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها

الاتقى

الاتقى الذى يوتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من
نعمة تجزى الا ابتغا وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى
الجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا
رضي الله عنه لان للنبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه
السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل
في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون مامورا بالاقتدا
ولا يومر الافضل ولا المساوي بالاقتدا سيما عند
الشيعة الموجبين في الامام ان يكون افضل اهل زمانه
وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه
السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام
ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله
صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو رفيقي وصاحبي الذي
اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله
عليه السلام وابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني
وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام
لابي الدردا حين مشى امام ابي بكر اتمشي امام من هو
خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين

والمرسلين هل احد افضل من ابي بكر ومثل هذا
الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن
انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان
ابا بكر افضل من ابي الدردا رضي الله عنه والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبتت
افضلية الاخر وبمثل هذا ينحل الاشكال المشهور
علي قوله عليه الصلاة والسلام من قال حين
يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة
مرة لم يات احد يوم القيامة بافضل مما جا به
الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في
معني ان من قال ذلك فقد اتي بافضل مما جا به
كل احد الا احد قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثنا
بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن
عمرو بن العاصي رضي الله عنه قلت لرسول الله
صلي الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عايشة
قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر
وقال النبي صلي الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي
لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب رضي الله عنه
ان النبي صلي الله عليه وسلم راي ابا بكر وعمر فقال
هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر رضي الله
عنهما كنا نقول ورسول الله صلي الله عليه وسلم حي افضل
امة النبي صلي الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم
عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير

بعد

بعد النبي صلي الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر
وخشيت ان يقول وعثمان فقلت ثم انت فقال ما انا
الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه
لما قيل له ما توصي ما اوصي رسول الله صلي الله عليه
وسلم حتي اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
علي خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم علي خيرهم واما الامارات
فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من اجتماع الكلمة
وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك واجلا الروم عن الشام واطرافها
وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم
وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر رضي الله عنه
من فتح جانب المشرق الي اقصي خراسان وقطع دولة العجم
وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن
ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل
وتقوية الضعفا ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها
وملاذ شهواتها وفي ايام عثمان رضي الله عنه من فتح البلاد
واعلا لوا الاسلام وجمع الناس علي مصحف واحد
مع ما كان له من الورع والتقوي وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا
للنبي صلي الله عليه وسلم علي ابنتين والاستحيا من ادني
شي وشرفه عليه السلام بقوله عثمان اخي ورفيقي في
الجنة وبشره الجنة لعدوه برقتين وقوله صلي الله
عليه وسلم الا استحيي ممن تستحيي منه ملايكة السما
وقوله عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب وهذا

ونحن لا ننكر ان عليا له من الفضايل ما فات الحصر ومن
الكرم والشجاعة ما به حدث عن البحر ولا حرج ما منها
غير موجب له التقديم على من قبله وقد ذكرنا بالاصل
ما تمسك به الشيعة على ذلك مع جوابه ولما فرغ من
الكلام على افضلية بعض المشايخ الاربعة على بعض
شرع يتكلم على من يلي الاخير منهم في الافضلية فقال
يليهم يعني تذيل الخلفا الاربعة بل والحسن على
ما تقدم في الافضلية من بقية الصحابة رضي الله عنهم
اجمعين **قوم** هو في الاصل خاص بالذكور على ما اشير
اليه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا
خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى ان يكن خيرا منهن وقول
الشاعر وما ادري وسوف اخال ادري اقوم ال حصن ام نساء
والمراد هنا رجال **كرام** جمع كريم بمعنى خيار شريف النسب
بررة جمع بر بمعنى محسن **عد تهم** عند الرواة والعلما
ست بحذف التا لتقدم ذكرالتمييز ثم ابدل من ستا
ونصب على الحال قوله **تمام** الاصحاب **العشرة** المبشرة
بالجنة وهم المشايخ الاربعة وطلحة بن عبيد الله والزبير
ابن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح امين هذه الامة
فان هولاء هم الذين نص على اعيانهم مع اشتهار حديث
بشارتهم فلا اعتراض البتة فني الترمذي وابن حبان
من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم
ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة

وطلحة

وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في
الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وابو عبيدة بن الجراح
في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وفي الاصابة عن الامام احمد
والنسائي وغيرهما انه لم يرو لاحد من الصحابة ما روي
لعلي رضي الله عنه **فضل** هولا الستة في الفضيلة بقية
اهل يعني اصحاب غزوة **بدر** الذي استشهد فيها اولا وبدر
اسم للوادي او للبير فيه حفرها بدر بن مخلد بن النضر
او بدر بن الحارث او بدر بن كلدة فسميت باسمه
او سميت بذلك لاستدارتها او لصفا مايها او لرويته
البدر فيها اقوال وكانوا ثلثمائة واختلف في الزايد
الى الستين وهو اقصى ما قيل والاصح انهم ثلثمائة
وسبعة عشر رجلا من الانس **فقيل** وسبعون من
مومني الجن وثلاثة الاف من الملائكة وقيل الفان
منهم ونفصلهم وذكر اعيانهم واسمائهم محله كتب السير
والتواريخ فان **قلت** فقضية النظم ان الستة المذكورين
افضل ممن حضرها من الملائكة **قلت** هذه القضية
يمنع من الجري على حكمها ما قدمه من ان الملائكة يكون
الانبيا في الافضلية على ما مر بيانه نعم الملائكة الذين
شهدوا بدرا افضل ممن لم يشهدها منهم وقياسه ان يقال
كذلك في مومني الجن ففي الصحيح عن رفاعة بن رافع الزرقي
عن ابيه وكان ابوه من اهل بدر قال جاء جبريل الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل
المسلمين او كلمة نحوها فقال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة
وقوله **العظيم الشان** نعت لاهل او لبدر وهو اولى واكثر

عند عدم القرينة في النعت المتاخر عن المضاف والمضاف
اليه معا وعظم شان بدر بحضور النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه والملائكة وصالحي الجن مع كونها اول وقعة اعز الله
بها الدين ونصر فيها المسلمين وارتغم بها انوف الكفار
واكد بها المنافقين وهو موضع لا تكملة لان غزوات
لان غزوات بدر ثلاث الاولى في طلب كرز بن جابر
الفهري حين اغار على سرح المدينة ففاته عليه السلام
ولم يقع فيها قتال ولا كيد والثالثة خروجه صلى
الله عليه وسلم اليها في موعد ابي سفيان حين قال
يوم احد موعدكم بدر وامر عليه السلام بعض اصحابه
فقال قل له نعم في الف وخمسماية من اصحابه وخرج
له ايضا ابو سفيان بمن معه ورجع ولم يلقه ولم يكن
فيها ايضا قتال واما الثانية فهي المرادة هنا وتعرف
عندهم بغزوة بدر الكبرى فظهر انه ليس تكملة فيلي
بقية اهل بدر في الفضيلة بقية اهل احد يعني اصحاب
غزوة احد جبل معروف بالمدينة قال فيه صلى الله عليه
وسلم احد جبل يحبنا ونحبه زعم بعضهم ان به قبر هارون
اخي موسى عليهما السلام والحق انه جبل من جبال الجنة
ولا فرق بين من استشهد فيها وغيره من المسلمين ظاهرا
وباطنا فقد كان في جيش الاسلام بعض المنافقين خلا من
رجع منهم مع عبد الله بن ابي بن سلول وكانوا الفا وجمع
منهم ثلثماية منافقين فقال اطاع محمد الولدان وعصاني
فعلام نقتل انفسنا معه فيلي بقية اهل احد في الفضيلة
بقية اهل بيعة اي مبايعة الرضوان لقوله تعالى لقد

رضي الله

رضي الله عن المؤمنين الآيات وذلك انه صلى الله عليه وسلم
لما خرج عام الحديبية مريدا زيارة البيت الحرام وتعظيمه
وصده المشركون ارسل اليهم عثمان بن عفان يبلغهم
انه عليه السلام لم يأتهم مقاتلا ولا محاربا وانما جاء
زائرا للبيت ومعظما له فحبسوه عندهم رغبة فيه
وشوقا اليه وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان
قريشا قتلت عثمان فقال عليه السلام عند ذلك لا نبرح
حتى نناجز القوم ودعا الناس الى البيعة فكانت بيعة
الرضوان تحت شجرة هناك فكانوا يقولون بايعنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم على الموت وكان جابر بن عبد الله
رضي الله عنه يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يبايعنا على الموت ولكن بايعنا على ان لا نفر فبايع
صلى الله عليه وسلم الناس ولم يتخلف عنه احد من
المسلمين الذين حضروها الا الجد بن قيس اختبأ
تحت ابط ناقته وكان منافقا ثم ظهر كذب خبر
قتل عثمان رضي الله عنه وهادن عليه السلام قريشا
ثم رجع منصورا فلم يلق حربا وكانوا الفا واربعماية وقيل
غير هذا والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وهم على قول ابن المسيب وابي موسى الاشعري وغيرهما
من الاكابر وعليه الاكثر الذين صلوا الى القبلتين او من
الانصار فقط وهم عند من ذكر اهل العقبات الثلاث فاهل
الاولى ستة واهل الثانية اثنا عشر منهم خمسة من اهل
الاولى واهل الثالثة سبعون والذين اسلموا حين قدم عليهم
مصعب بن عمير مع اسعد بن زرارة فعلمهم على عددهم ممن لم

شركهم فيه ومنهم نصا ثم لنسبة عرف قدر عليه للوزن ٢
تعرفه والمراد به هنا ما يشمل الظاهر قال تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار الاية وقال تعالى لا يستوي
منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل الاية وقال تعالى السابقون
السابقون هذا تقدم اعرابه ومرهنا اقتضاب قريب من
التخلص وفي الوصف المقتضي لتعيين نوع علم وضبطه
قد اختلف اي خالف بعض العلماء فيه بعضا فقال الشعبي
هم اهل بيعة الرضوان وقال محمد بن كعب القرظي وطايفة هم
اهل بدر وقال ابن المسيب وابو موسى الاشعري انهم من
سبق فضل الاولين لا تخفى على مرتبتهم وعلى الاخير مرتبتهم
معلومة ايضا من كلامه غير انهم لا يخرجون عمن ذكرتهم
لا يخفى ان المفضل في جميع هذه المراتب انما هي الجملة على
الجملة لا الافراد على الافراد وان بعض اهل هذه المراتب
ربما دخل في بعض لولا ما قررناه في شرح النظم كما لا يخفى
فقد يكون الشخص الواحد سابقا وخليفة وبدريا واحديا
ورضوانيا كالمشايخ الاربعة فان عثمان رضي الله عنه بدريا
اجرا لا حضورا وحينئذ فرتبة البدري من حيث هو بدري
لا تنافي ان ما سريه الاحدي من حيث هو احدي مثلا وان
اتحد كل المرتبتين وهكذا الباقي ولاجل هذا الاعتبار لم يذكر
للسابقين مرتبة معينة كما فعل في غيرهم اذ هم من حيث
السبق لا اكمل منهم وللتحاشي عن التداخل قال بعضهم افضل
الصحابة اهل الحديبية وافضل اهل الحديبية اهل احد
وافضل اهل احد اهل بدر وافضل اهل بدر العشرة
وافضل العشرة الخلفاء الاربعة وافضل الاربعة ابو بكر

تنبيهات

تنبيهات الاول قال ابن عباس اول الناس اسلاما
ابو بكر الصديق وصح عنه قوله للنبي اول من اسلم ذا انه
صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن عبسة لما سأله من معك
على هذا الامر حر وعبد يعني ابا بكر وبلالا رضي الله تعالى عنهما
اخرجه مسلم وقال جابر بن عبد الله اولهم اسلاما علي بن ابي
طالب لقوله على المنبر لقد صليت قبل ان يصلي الناس سبعا
وادعى الحاكم عليه الاجماع وغلط بخلاف ابن عباس كما مر
وقال معمر عن الزهري اولهم اسلاما زيد بن حارثة وقال
الثعلبي اولهم اسلاما خديجة ام المؤمنين رضي الله عنها بل
حكي عليه الاتفاق قايلا ما الخلاف انما هو فيمن اسلم بعدها
وصوبه النووي تبعا لجماعة من المحققين وقال ابن اسحاق
اول من اسلم خديجة ثم علي وهو ابن عشر سنين ثم زيد
ثم ابو بكر فاظهر اسلامه ودعا الى الله فاسلم بدعايه عثمان
والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة
فكان هؤلاء النفر الثمانية اسبق الناس اسلاما وقيل
اولهم اسلاما بلال لخبر مسلم السابق قال ابن الصلاح
في الجمع بين الاقوال والاورع ان يقال اول من اسلم من
الرجال الاحرار ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة
ومن الموالي زيد ومن العبيد بلال انتهى ونقله الانصاري
عن ابي حنيفة الثاني من لم يكن من اهل هذه المراتب من الصحابة
فان ورد في تفضيله نص خاص عمل بمقتضاه كفاطمة سيدة
نساء اهل الجنة والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة ومن لم
يرد فيه شيء رجح فيه بقاعدة الشرع وهي ان الناس سواء لا افضل
الا بالعلم والتقوى قال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالى

قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
وقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان
المشط لا فضل لعربي على عجمي إنما الفضل بالتقوى وقال
عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة
البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبيا
وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم
ولما افاد ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي
عنهم اجمعين خير القرون وافضل الناس بعد الانبيا
وانهم فيما بينهم متفاوتون في الفضل وكان في منقولات
الاخبار وما نقلوا الاثار وحكايات يقتضي ظاهرها خلاف
ذلك ويعود بالنقض على ما هنالك اشار الى وجوب تاويل
تلك الظواهر بقوله **وأول** اي التمس وجوبا مخرجا
وتاويلا يحتمله الحال وان كان خلاف الظاهر والمتبادر
واصرف اليه **التشاجر** اي التخاصم والتنازع الذي
بينهم **الذي** ثبت بالسند الصحيح المتصل انه مما **ورد**
عنهم متواترا كان او احادا مشهورا كان اولا اما ما لم
يصح عنهم فيرد لذا انه لا يحتاج لتاويل فمقاولة علي
والعباس تاول بانه لم يقع بينهما فيها قذف ولا
سباب يوجب تعزيرا فضلا عن حد ويتاول توقف
توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله عنه
على انه لم يكن لنفاسة عليه ولا خروجا عن طاعته ولا
قدحا في امامته وانما هو لما اصابه من كآبة فقده صلى
الله عليه وسلم حتى لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما سري
عنه

عنه ونظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة ويأول
توقفه عن نصر عثمان ان صح على ان عثمان رضي الله تعالى عنه
منعه من ذلك كما منع غيره طلب الدفع بالاخف فالاخف وحقنا
لدما المسلمين وقد قال لارقائه من وضع السلاح فهو حر
ودفع للحسنان حتى خضبا بالدما وقد صح عن علي رضي
الله عنه انه قال والله ما قتلت عثمان ولا مالات
عليه ويأول توقفه عن القصاص من قتلة عثمان
اما على انه لما راي شوكتهم حديدة وكثرتهم مزيدة
وجماعتهم عديدة وجزمهم بالخروج على من يطالبهم به
اقتضى النظر الصائب تاخير الامر احترازا عن اثارة
الفتنة واما على انه راي انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة
والتاويلات الفاسدة حيث استحلوا دمه بما انكروا
عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد لامام اهل
العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم
وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين
ويأول قتله رضي الله تعالى عنه للخوارج المارقين
وهم الذين نزعوا اليد من طاعته رضي الله عنه بعد
ما بايعوه على حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث
رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي رضي الله عنه
ومعاوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم
ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة
وعلى الرضى بما يريانه بشرط ان لا يخرجا عن كتاب الله
تعالى فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي
وساروا الى النهروان وسار اليهم بعسكره وقتلهم عن
اخرهم بعد ثبوت كفرهم عنده لانهم استحلوا دما

المسلمين واستباحوا حرم اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكفروا اشراف المومنين حتى كانوا يستحلون دما
المسلمين ويعظمون دما الكافرين او علي انه راي حل
قتالهم لعلمه بعدالة نفسه واراد نقم خلقه وبذلك
مقاتلة الزبير وطلحة وعايشة لعلي رضي الله تعالى عنه
عند البصرة في عسكر يقدمه جمل عايشة وهي فوقه في
هودج مغشى بالدروع يقوده بها كعب بن سور بعد
ان كانوا بايعوه بالمدينة على قصدهم الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ظنا منهم قدرته على قتلة عثمان رضي
الله عنه بقرينة تركه اعانته ونصرته وجعل قتلته
خواصه وبطانته حتى اجتمع الفريقان بصفين قرية
من بنا الروم على عدوة من الفرات هي اليوم خراب
ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين
قال السعد والذي اتفق عليه اهل الحق ان
المصيب في جميع ذلك علي رضي الله عنه لما ثبت من
امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت
ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واضرابه
وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع
عليه الاتفاق حتى من الاعدا من انه افضل اهل
زمانه وانه لا احق بالامامة منه وان المخالفين
بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة هي تركه القصاص
من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله عليه السلام لعمار
تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين وهو مع علي

علي

علي يد اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا
وليسوا مصيبين ولا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة ولان
المصيبين احد الفريقين لا بعينه لما لهم من التاويل وان
كانا باطلا غاية الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك
لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله
عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا
على ان المحققين من اصحابنا رحمهم الله على ان حرب الجمل
كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا
من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين
واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص
بل قال بعضهم انهم لما اجتمعوا للشورى صاح ابليس في
كل فرقة قد اخذتكم الاخرى فكان قتال كل طايفة انما هو
للدفع عن نفسها ولم يكن خروج عايشة الا للقصد لاصلاح
وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب تنبيه في كلام
النظم اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي
رضي الله عنه كفرة ومخالفيه مطلقا فسقة تمسكا بقوله
عليه السلام حربك يا علي حربي وبان طاعته لكونه الامام
واجبة وترك الواجب فسق لان ذلك المذهب من اختراعاتهم
وشذوذاتهم لانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل
واجتهاد وما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بنا على
تكفيرهم بما سبق بيانه لم يبعد لكنه بحث اخر قال
السعد وان قيل فلا كلام في ان عليا رضي الله عنه اعلم
وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لنا ان اجتهاده
في هذه المسالة وحكمه بعدم القصاص على البغاة او باشتراط ط
زوال المنعة صواب واجتهاد القايلين بالوجوب خطا

لتقم له ستا تلمنهم وهل هذا الا كما اذا خرجت طايفة على الامام
وطلبوا منه الاقتصاص من قتل مسلما بالمثقل فلـ[illegible]ـا ليس
قطعنا بخطايهم في الاجتهاد عايدا الي حكم المسئلة نفسه
بل الي اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم
ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة الاف
من الرجال يلبسون السلاح ويبادرون انا كلنا قتلة عثمان
وبهذا نظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن
عطا ان المصيب احدي الطايفتين ولا نعلمه على التعيين
وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطايفتين على
الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما
هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرايط المذكورة
في الاجتهاد لا ان كل من يتخيل شبهة واحدة ويتأول تأويلا
فاسدا فلهذا ذهب الكثيرون الي ان اول من بغى في الاسلام
معاوية لان قتلة عثمان رضي الله عنه لم يكونوا بغاة بل
ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة
اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا وفي الاصل مباحث شريفة
ما اشار بقوله ان اذن لك الشرع في التلبس به وخضت
في الجواب عنه فاحال تقريره وتعليمه لمن نزلت به حاجة
اليه من طلاب الحق او الحاكل اليه الرد على المتعصبين واهل
الباطل الزايغين او اقراؤه كتبا اشتملت عليه اما لا على
هذه الوجوه فلا صونا لتلك المقامات عن مجالس الهذيانات
هذه وظيفة العلما واما العامة فقد صرح ابن الفاكهاني
بانهم لا يجوز لهم الكلام فيما يتعلق بذلك لفرط جهلهم
بالسبيل وعدم معرفتهم بالتأويل بخلاف العلما فانهم

مأمورون

مأمورون بالبيان وازالة خفا ما اشكل على الاذهان
ليبينه للناس ولا يكتمونه الى ما قال المحققون من
ان البحث عن احوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقايد
الدينية ولا من القواعد الكلامية وليس هو مما ينتفع به
في الدين بل ربما اضر باليقين وانما ذكر القوم منها نبذا
في كتبهم صونا للقاصرين عن التاويل عن اعتقاد ظواهر
حكايات الرافضة ورواياتها وبيانا للبعض مسائل احكام
البغاة في المتشابهات حتى قال الامام الاعظم ابو حنيفة
رحمه الله تعالى لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج
والله اعلم ثم عطف على اول ما عطف مشاركة في
قيده فقال واجب ان نذهبا في قتال جرى [illegible]
بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالجميل لقم
تحسينا على ما اتاهم الله من فضله فلا نقتفي طريق الرافضة
ولا الشيعة ولا الخطابية ولا الراوندية ولا العباسية
فنحط من اقدارهم الشريفة وننقص من مناصبهم
المنيفة ونسفه احلاما كملها الله ونضلل قوما فضلهم
الله في المنزلة بعد انبيائه ولا حول ولا قوة الا بالله
والحق انهم كلهم عدول رضي الله تعالى عنهم وقتالهم
في تلك الحروب وغيرها من المخاصمات والمنازعات
ولم يخرج شي من ذلك احدا منهم عن العدالة لانهم
مجتهدون اختلفوا في مسايل من محل الاجتهاد كما
تختلف المجتهدون بعدهم في مسايل الدما وغيرها
ولا يلزم من ذلك نقص احد منهم واعلم ان مذهب اهل
السنة كما قاله الغزالي ان المصيب علي رضي الله عنه

والمخطي معاوية واصحابه ثم امرهم فان قلنا كل مجتهد مصيب
فلا اشكال وان قلنا المصيب واحد فالمخطي في الاجتهاد
في الفروع مع انتفا التقصير عنه ماجور غير موزور وان
سبب تلك الحروب ان القضايا كانت مشتبهة فلشدة
اشتباهها اختلف اجتهادهم وصاروا ثلاث اقسام قسم
ظهر لهم بالاجتهاد ان الحق في هذا الطرف وان مخالفه
باغ فوجب عليهم نصرته وقتال الباغي عليه فيما
اعتقدوه ففعلوا ذلك ولم يكن يحل لمن هذه صفته التاخر
عن مساعدة الامام العادل في قتال البغاة في اعتقاده
وقسم عكسها ولا ظهر لهم بالاجتهاد ان الحق في الطرف الاخر
فوجب عليه مساعدته وقتال الباغي عليه وقسم ثالث
اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها فلم يظهر لهم ترجيح احد
الطرفين فاعتزلوا الفريقين وكان هذا الاعتزال هو الواجب
في حقهم لانه لا يحل الاقدام على قتال مسلم حتى يظهر انه
مستحق لذلك ولو ظهر لها ولا رجحان احد الطرفين
وان الحق لما جاز لهم التاخر عن نصرته في قتال البغاة
عليه وبالجملة فكلهم معذورون ماجورون ولهذا
اتفق اهل الحق ومن يعتد به في الاجماع على قبول
شهاداتهم ورواياتهم وكمال عدالتهم حتى يثبت القادح
في كل معين بخصوصه ثبوتا لا يمكن دفعه بالتاويل
تنبيهات الاول تنقيصهم رضي الله تعالى عنهم
جملة وتفصيلا محرم حرمة غليظة بالاجماع لقوله
صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا بعدي ولقوله ايضا من اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني

اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان ياخذه ولقوله
صلى الله عليه وسلم ايضا لا تسبوا اصحابي وفي رواية
من سب اصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا والساب
اذا لم يتب فهو مبتدع فان سب احدى زوجاته صلى
الله عليه وسلم فقد سلف حكمه وان سب غيرها
فقال القاضي عياض فقد اتى كبيرة للعنه صلى الله
عليه وسلم فاعل ذلك وعليه الادب بالاجتهاد بحسب
القايل والقول والمقول فيه على مشهور مذهب
مالك حيث لم يشتمل سبه على قذف قال ومن قال
انهم كانوا على ضلالة وكفر فانه يقتل وعن سحنون
مثله فيمن قال ذلك في الخلفا الاربعة وينكل في غيرهم
وذكر خلافا في الشفا فيمن كفر عثمان او عليا وجزم العز
ابن عبد السلام الشافعي بعدم التكفير وقال القرطبي لم
يختلف في كفر من قال انهم كانوا على ضلالة لانه انكر ما علم
من الدين ضرورة وكذب الله ورسوله فيما اخبر به واختلف
هل يستتاب وتقبل توبته كالمرتد او لا يستتاب ولا تقبل
توبته كالزنديق ان ظهر عليه وان سبهم بغير ذلك فان
سبهم بما يوجب الحد كالقذف حد للقذف ثم ينكل التنكيل
الشديد بالاهانة وطول السجن وان سبهم بغير ذلك جلد
الجلد الشديد قال ابن حبيب ويخلد في السجن الى ان
يموت انتهى الثاني ذكر الحكيم السمرقندي انه قال الروا فض
شر من اليهود والنصارى لانه لو قيل لليهودي من خير الناس

قال موسى فيقال له في بعده فيقول لحواريه ولو قيل لرافضي
من شر الناس بعد نبيك لقال اصحابه فنفتح الله فرجهم
الملعونة واد حضنه فاذكر الصحابة بكل جميل ومباح غير قادح
لا بالمحرم والقبيح ومن ذكرهم بذلك فهو محادة لله ولرسوله
انتهى وفي الاصل من نظيره تفاليس والله اعلم خاتمة
لا يجب ان يلتمس التاويل لغير اهل القرن الاول بل
كل من ظهر عليه قادح حكم عليه بمقتضى قادحه
ووسم بما يستلزمه صدور جارحه فقد كان من يزيد
في حق اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم من الظلم
والجور ما هو في اعلا مراتب الظهور بحيث لا مجال فيه للخفا
ومن الشناعة بحيث لا اشتباه فيه على الارا اذ تكاد
تشهد به الجماد والعجما وتبكي له الارض والسما وتنهد
منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر
الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشره او رضي
به او سعى فيه ولعذاب الاخرة اشد واخزى وادهى
وابقى فان قيل فمن علما الاسلام من لم يجوز لعن
يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد
قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى
كما هو شعار الروافض على ما يروونه في ادعيتهم
ويجري في انديتهم والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق
وكيف لا يقع عليه الاتفاق انتهى كلام السعد وقد
صرح في شرح العقايد بلعنه وعيب
عليه الاقدام على لعن معين اذ هو محظور فيمن لم

يقطع

يقطع بكونه على الكفر كابليس ووزيريه ابي جهل وابي لهب
واجيب بان من العلما من جوزه كالسبكي والله
اعلم ولما اسلف حكم التقليد في العقايد وكانت
العبادات والمعاملات كثيرة الاحكام لا يتاتى احاطة
بها الا الايمة الاعلام وكان المكلف بها مشغولا بالكد
لتحصيل العيال غالبا عليه الضعف وتشتت البال وطلب
منه لذلك ان يعرف احكامها بنفسه او بمن يقلده
وليس كل احد يصلح للتقليد ناسب ان يبين من يصلح
له دون غيره فقال ومالك بن انس نجم السنن عالم
المدينة نشا بها ومات بها سنة تسع وسبعين ومائة
وسائر اي باقي الايمة اصله ايمة المسلمين فما قام ال
مقام المضاف اليه او هي للعهد او للكمال وهم
الذين اشتهرت اماماتهم وتقررت طريقتهم وضبطت
مذاهبهم وانتشرت اتباعهم كثرهم الله منهم كابي
عبد الله محمد بن ادريس الشافعي نزيل مصر مات
بها لاربع سنين ومائتين وكابي حنيفة النعمان
ابن ثابت نزيل بغداد مات بها لخمسين ومائة سنة
وكابي عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نزيل بغداد مات
بها لاحدى واربعين سنة ومائتين ويدخل فيهم
الثوري وداود الظاهري وسفيان بن عيينة والاوزاعي
واسحاق بن راهويه والليث بن سعد ومحمد بن جرير
الطبري والقدح في داود ذكرنا جوابه بالاصل بل
وربما يدخل في كلامه ابو منصور الماتريدي وابو الحسن

الاشعري وهو عندنا مقدم على غيره في العقائد اذ هما من ارباب
المذاهب المعتبرة فيها كذا خبر مقدم مبتداؤه ابو القاسم
الجنيد سيد اهل التصوف علما وعملا اي طريقته مثل طريق من
ذكر في الصحة والسداد خال عن الابتداع داير مع سبيل
التسليم والتفويض والتبري من النفس ومن كلامه الطريق
الى الله تعالى مسدود على خلقه الا على المقتفين اثار
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كلامه ايضا رايت
في المنام اني اتكلم على الناس فوقف على ملك فقال
ما اقرب ما تقرب به المتقربون الى الله سبحانه فقلت
عمل خفي بميزان وفي فولى وهو يقول كلام موفق والله
وقوله هداة خبر المبتدا الاول وهو مالك وما عطف
عليه جمع هاد من الهداية لغة وشرعا واضافهم
الى هذه الامة التي هي خير الامم اظهارا للشرف فهم اذ هم
خيار الخيار وهذا مما يجب الجزم به ويخشى على من تكلم
فيهم سوء الخاتمة وجزاؤه الادب الشديد والسجن
الطويل يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا ان كنتم مومنين
واذا كان هولاء الايمة هداة هذه الامة فواجب
عند الجمهور على كل مكلف ليس فيه اهلية الاجتهاد
تقليد حبر منهم اي الاخذ باحكام مذهبه
سواء وقف على ماخذه ام لا قال مالك يجب على العوام
تقليد المجتهدين في الاحكام كما يجب على المجتهدين
الاجتهاد في اعيان الادلة خلافا لمعتزلة بغداد
في ايجابهم على العوام الاجتهاد وخلافا لمن قال
العامي لا يجب عليه التزام مذهب معين بل له ان
يأخذ

يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره اخرى وقوله
كما حكى جمهور القوم بلفظ يفهم بيان لعزوه ومراده
بالقوم الاصوليون ولما كان اللفظ اعم من الموضوع
لمعنى قيده بيفهم المراد منه وان كان كناية او المشبه به
الحكم بقيد ذكره هنا والمشبه ذلك الحكم بقيد كونه مذكورا
للقوم فظهرت الفايدة بين المشبه والمشبه به احتج
الجمهور بقوله تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وبقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
فامرهم بالحذر عند انذار علمائهم ولولا وجوب التقليد
لما وجب ذلك وبقوله تعالى واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم سواء حملناهم على انهم العلماء او ولاة الامر والنهي
فهو ايجاب للتقليد واحتج المعتزلة بقوله تعالى
فاتقوا الله ما استطعتم ومن الاستطاعة ترك التقليد
ولان العامي متمكن من كثير من وجوه النظر فوجب
ان لا يجوز له تركها قياسا على المجتهد والجواب
عن الاول ان الخطا متعين وبلوغ الصواب متعسر بل متعذر
في حق العامي اذا انفرد بمعرفة الاحكام لانه لا يعرف الناسخ
والمنسوخ ولا المخصص ولا المقيد ولا اكثر ما يتوقف عليه
دلالة الالفاظ ولا يضبطونه ولا يحصل لهم ما ولكنه لفرط الضرر
فيه وهو الجواب عن الثاني وقد توسط الجبائي من المعتزلة
فقال ان شعائر الاسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب الاجتهاد فلا
حاجة الى التقليد فيها كالصلوات الخمس وصوم رمضان
ونحو ذلك واما الامور الخفية من المجتهد فيه فيتعين

المقلد فيها لغموضها وجرأنه ان تلك الامور ان انتهت الى حد
الضرورة بطل التقليد فيها بالضرورة ولا نزاع في ذلك لان
تحصيل الحاصل محال لا سيما والتقليد انما يفيد الظن وهو
دون الضرورة وان كثرت ولم تنته الى حد الضرورة تعين
التقليد للحاجة في النظر الى الات مفقودة في العامي
تنبيهات الاول الغرض من هذا البحث هنا
استطرادي كما يفهم من التوطئة السابقة الثاني احترز
بقولنا ليس فيه اهلية الاجتهاد عمن فيه اهليته فانه
يحرم عليه التقليد فيما يقع له عند الاكثر كيف كان واختاره
الامدي وابن الحاجب والسبكي لتمكنه من الاجتهاد الذي هو
اصل التقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله
كالوضوء لا يعدل عنه مع التمكن الى التيمم نعم اذا ضاق
الوقت ينبغي ان حكمه حكم العاجز وان جعلوه مقابلا وقد
سردنا جملة الاقوال بالاصل نعم صرحوا بان الخالي عن
اهلية الاجتهاد المطلق اذا اجتهد فظن الحكم كالمجتهد في
حرمة التقليد الثالث ان قلد الافضل فلو ميتا فلا كلام
وفي جواز تقليد المفضول ثلاثة اقوال يفصل في الثالث
بين تقليد المفضول لمن يعتقده فاضلا او مساويا فيجوز
بخلاف من اعتقده مفضولا لان نفس الامر فيمتنع الرابع
لو التزم من ليس فيه اهلية الاجتهاد مذهبا معينا فقيل
يمتنع عليه الخروج عنه لالتزامه اياه وقيل له ان يخرج
عنه والتزام ما لا يلزم لا يلزم وقيل من عمل لزمه والا فلا
الخامس تتبع الرخص ممتنع ولو قلنا بجواز الانتقال

في

في المذاهب والحق فسقه بذلك زمانا لابي اسحاق المروزي
وخلافا لابن ابي هريرة ولفظ شرح تنقيح القرافي قال
الزناتي يجوز تقليد المذاهب في النوازل والانتقال
من مذهب الى مذهب بثلاثة شروط الاول ان لا يجمع بين
المذهبين مثلا على صفة تخالف الاجماع كمن تزوج بغير
صداق ولا ولي ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها احد
الثاني ان يعتقد فيمن يقلده الفضل ولو بوصول خبره
اليه ولا يقلده رميا في عماية والثالث ان لا يتتبع رخص
المذاهب ثم نقل عن غيره جواز تقليد المذاهب والانتقال
اليها في كل ما لا ينقض فيه قضاء القاضي دون ما ينقض
فيه وهو اربعة مواضع ما خالف الاجماع او القواعد
او النص او القياس الجلي فان اراد الزناتي بالرخص
هذه الاربعة فهو حسن وان اراد بها ما فيه سهولة على
المكلف كيف كان يلزمه ان يكون من قلد مالكا في المياه
والارواث وترك الالفاظ في العقود مخالفا لتقوى الله
وليس كذلك وقد ذكرنا بالاصل ما لا غنى للطالب عنه
وما ينافيه حقيقة المذهب فاليه فاذهب ومنها
ان ذكر جمهور المعتزلة وبعض اهل السنة ظهور الخارق
على يد غير النبي من الاولياء لئلا يلتبس النبي بالمتنبي
وخالفهم جمهور اهل السنة وابو الحسين البصري من
المعتزلة فجوزوها وبدعوا منكرها اشارة الى ذلك بقوله
ما شئت اي اعتقد وجوبا ايها المكلف للاولياء ممدوحو
مقرو للصالحين جمع ولي بوزن فعيل قال القشيري له

معنيان احدهما انه فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه
امره قال الله تعالى وهو يتولى الصالحين فلا يكله الى نفسه لحظة
بل يتولى رعايته والثاني انه فعيل مبالغة من الفاعل وهو
الذي يتولى عبادة الله وطاعته فعبادته تجري على التوالي
من غير ان يتخللها عصيان وكلا الوصفين يعني المعنيين
واجب تحققه حتى يكون الولي عندنا وليا في نفس الامر
بحيث يتحقق قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصا
والاستيفا بجميع ما امر به ويتحقق دوام حفظ الله تعالى
اياه في السرا والضرا قال شيخ الاسلام فالولي بالمعنى
الثاني هو الذي توالت طاعاته لربه وارتفعت به درجات
قربه وبالمعنى الاول هو الذي توالت عليه النعم من ربه
والحفظ في قلبه وجوارحه من الزلات فوصف العبد بانه
ولي غير خارج عن هذين المعنيين لغة فالولي عرفا هو
العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الامكان المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
في اللذات والشهوات المباحة الكرامة مفعول اثبت
الاول قدم عليه مفعوله الثاني للاهتمام او للضرورة
وهي امر خارق للعادة غير مقرون بالتحدي يظهر على
يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي من الانبيا
مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح فامتازت
بعدم الاقتران بالتحدي عن المعجزة وبكونها على يد
ظاهر الصلاح عما ليس معونة وهي الخارق الظاهر على
ايدي عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وعمارة

صحيح

صحيح الاعتقاد والعمل الصالح عن الاستدراج وبمتابعة
نبي قبله عن الخوارق المؤكدة لكذب الكذابين كبصق مسيلمة
في بئر عذبة الما لتزداد ماء وحلاوة فصار ملحا اجاجا
واحتج الجمهور بنا على الجواز بما مر في المعجزة من امكان
الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى لجميع الممكنات
ولا شك ان الكرامة منها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال
وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته
ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليايه وخواصه وعلى
الوقوع بوجهين الاول ما ثبت بالنص من قصة
مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله فقد كانت في كفالة زكريا
عليه السلام وكان لا يدخل عليها احد غيره وكان
اذا خرج من عندها اغلق عليها سبعة ابواب واذا
دخل عليها وجد عندها فاكهة الشتا في الصيف
وفاكهة الصيف في الشتا فتعجب من ذلك وسالها فاجابته
بانه من عند الله وانه يرزق من يشا بغير حساب
وتقتير ومن قصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف
سنين بلا طعام ولا شراب ومن قصة آصف بن برخيا
واتيانه بعرش بلقيس قبل ان يرتد طرف سليمان اليه
فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة
لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف
وهو خالد بن سنان على ما قيل والثالث لسليمان
عليه السلام قلنا سياق القصص الثلاث يدل

على ان ذلك لم يكن لقصد تصديق دعوى النبوة بل لم
يكن لزكريا علم بذلك ولذا سال عند اشتباه الامر عليه
ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين
غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد
تصديق نبي ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي
هو من امته على ان ما ذكرتم مشترك الالزام اذ يرد مثله
على كثير من معجزات الانبيا لجواز ان يكون معجزة لنبي اخر
والثالث ما تواتر معناه والقدر المشترك منه وان
كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين
ومن بعدهم الى وقتنا هذا من الصالحين كما هدا
فاطمة رضي الله تعالى عنها لابيها عليه السلام رغيفين
وبضعة لحم في طبق مغطى فرده عليه السلام حامل
الطبق بذلك ووضعه الى بيتها فلما جلس واستقر
مجلسه عليه السلام في بيتها رضي الله عنها قال هلمي
يا بنية فكشفت عن الطبق فاذا هو مملوء خبزا ولحما
فقال عليه السلام لها انى لك هذا قالت هو من
عند الله ان الله يرزق من يشا بغير حساب فقال
عليه السلام الحمد لله الذي جعلك شبيهة لسيدة
نسا بني اسرايل ثم جمع عليه السلام عليا والحسن
والحسين وجميع اهل بيته على ما في ذلك الطبق فاكلوا
حتى شبعوا وبقي الطعام فاوسعت به فاطمة على
جيرانها وكرؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر
جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل
تحذيرا له من عدو كان من هناك وكسماع سارية

رضي الله

رضي الله عنه كلام عمر وعمله بمقتضاه من تلك
المسافة وكشرب خالد السم من غير ان يضره ومن
منا اي الفريق الذي نفى جوازها اي الكرامة
كجمهور المعتزلة وكالاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني
وابي عبد الله الحليمي منا متمسكين بوجوه الاول
قال السعد وهو العمدة انها لو ظهرت الخوارق
من الاوليا لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجز
والثاني انها لو ظهرت لكثرت لكثرة الاوليا
وخرجت عن كونها خارقة للعادة والفرض كونها كذلك
هذا خلف والثالث انها لو ظهرت لا لغرض التصديق
لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون
ما يظهر من النبي لغرض اخر غير التصديق والرابع
ان مشاركة الاوليا للانبيا في ظهور الخوارق يخل بعظيم
قدر الانبيا ووقعهم في النفوس والخامس وهو في
الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا
يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية خص
الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب
فلا يطلع غيرهم وان كانوا اوليا مرتضين فما نشاهد
من الكهنة القا الجن والشياطين وما نشاهد من
اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات
ربما تقع وربما لا تقع وليس من اطلاع الله تعالى على
الغيب في شي وقوله انزن عن اعتقادك ودينك
كلابه غير اخذ بمدلوله لضعف ادلته التي بني
نفي جوازها عليها خبر من فقد اجيب عن الاول

منها ان الفرق بين المعجزة والكرامة كما يعلم مما مر وعن الثاني
بالمنع اذ غايته استمرار نقض العادات وعن الثالث بما وجد
مما مر في مباحث المعجزة من ان ظهورها عند مقارنة الدعوى
تفيد صدق النبي قطعا وتحصل معها ابدا العلم الضروري
الذي لا يقدح فيه تلك الاحتمالات وعن الرابع بالمنع
بل ذلك مما يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم
حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتدا
بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم وعن الخامس بان
الغيب ههنا ليس للعموم بل هو مطلق او معين هو وقت
وقوع القيامة بقرينة السباق ولا يبعد ان يطلع عليه
بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان
جعل منقطعا فلا خفا بل لا امتناع حينئذ في جعله
للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام
سيما وقد كان في الاصل مصدرا او يكون الكلام لسلب
العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا اذ هو لا ينافي اطلاع
البعض على البعض وكذا الاشكال انتفى الاطلاع
بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام
لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد
نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم ولا يخفى على منصف
تدين بالشريعة وراضه خصوص حرمها الشيعة ظهور
كرامات الاولياء ظهورا كاد يلتحق بظهور المعجزات وانكارها
ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء لان الله تعالى عاقبهم
في الدنيا بحرمانها بسبب جحدها فلم يشاهدوها من انفسهم
قط ولم يسمعوا بها عن رؤسائهم الذين يزعمون انهم
على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب

السيات

السيات فمن قعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون ص
اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا الجهلة المتصوفة
ولا يبعد دخولهم في اعداد احاد المبتدعة فاعذر في تحت
المثل السائر او سعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا
ان مبنى هذا الامر على صفا العقيدة ونقاء السريرة
واقتفا الطريقة واصطفا الحقيقة وانما العجب من
بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن
ابراهيم بن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك
اليوم بعينه راوه بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر
والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما
يحكى ان الكعبة تزور واحدا من الاولياء هل يجوز
القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة
لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وههنا
تتمات الاولى يجوز في الكرامة ان تقع عن قصد
واختيار من الولي لها كما يجوز وقوعها مقارنة لدعوى
الولاية خلافا لمن منع ذلك ويجوز ايضا كونها من جنس
ما وقع معجزة للانبيا كانفلاق البحر وانقلاب العصى
حية واحياء الموتى خلافا لمن منع قال امام الحرمين
وهذه الطرق تعني المانعة غير سديدة والمرضي عندنا
تجويز جميع خوارق العادات في معرض الكرامات وانما
تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى
الولي النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة
والاهانة فان قيل هذا الجواز ينافي للاحتجاج اذ شرطه

عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضي الى تكذيب النبي
عليه السلام حيث يدعي التحدي وانه لا ياتي احد بمثل
ما اتى به قلت الثاني هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة
ودعوى انه لا ياتي بمثل ما اتى به احد من المتحدين لا انه
لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد
في بعض المعجزات نص قاطع على انها لا ياتي بمثله اصلا
كالقران فيخرج لباب الخصايص وهو لا ينافي الحكم بان
كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لان الاستثناء
هنا العارض قاله السعد ونحوه قول ابي نصر ولد القشيري
في المرشد قال بعض الايمة يعني كوالده ما وقع معجزة
لنبي لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولي كقلب العصي ثعبانا
واحيا الموتى اي ووجود ولد من غير اب والصحيح تجويز
جملة من خوارق العادات وتبعه النووي في باب البر
والصلة من شرح مسلم حيث قال فيه ان الكرامات
تجوز بخوارق العادات على اختلاف انواعها ومنعه
بعضهم وادعى انها تختص بمثل اجابة دعا ونحوه
وهذا غلط من قايله وانكار للحس بل الصواب
جريانها بقلب الاعيان ونحوه الثانية قد مر
من تعريف الولي ما يفي بقول ابن دهاق في شرح
الارشاد للولي اربعة شروط احدها ان يكون
عارفا باصول الدين حتى يفرق بين الخلق والخالق
وبين النبي والمتنبي الثاني ان يكون عالما باحكام
الشريعة نقلا وفهما ليكتفي بنظره عن التقليد في الاحكام
الشرعية كما اكتفى بذلك في اصول التوحيد فلو اذهب الله
تعالى

تعالى علما اهل الارض لوجد عنده ما كان عندهم ولا قام
قواعد الاسلام من اولها الى اخرها فانه لا يفهم من قولنا
ولي الله الا الناصر لدين الله تعالى وذلك ممتنع في حق من
لا يحيط علما بدين الله وقواعده واصوله وفروعه الثالث لث
ان يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل عليه الشرع والعقل فاما
ما يدل عليه الشرع فالورع عن المحرمات وامتثال جميع
المامورات واما ما يدل عليه العقل فهو ما يثمره العلم
باصول الدين وهو انه اذا علم حدوث العالم باسره لم
يتعلق قلبه بشي منه خوفا ولا طمعا لعلمه بانه في قبضة
الله سبحانه واذا علم الوحدانية اخلص لله تعالى في ساير
اعماله اذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شي واذا علم ان
القدر سابق بما هو كاين لم يخف فوت شي مما قدر ولم
يرج نيل شي مما لم يقدر وهذا هو المعبر عنه بالرضى بالقدر ر
ولسبب تحقق ذلك يلزم الرفق بالخلق والصفح عنهم عند
اذيتهم له لعلمه انهم لا يستطيعون لانفسهم فضلا عن غيرهم
دفع ضر ولا جلب نفع الرابع ان يلازمه الخوف ابدا
سرمدا ولا يجد لطمانينة النفس سبيلا فانه لا يحيط علما
بانه من فريق السعادة في الازل او من فريق الشقاوة
ثم ينظر الى اسباب الشقاوة وامارتها فيجدها منحصرة
في المخالفات فهو خايف الوقوع فيها وتجنبها وهذا هو
المعبر عنه بالورع وما حصل له من الموافقة فهو يخاف
زوالها باضدادها حتى يخاف ان يتبدل علمه وفهمه
الى الشك والجهل وكذا يخاف ان يطالبه ربه بالقيام م
بشكر ما انعم به عليه فلا يطيق ذلك وكذا يخاف
ان تحدثه نفسه فيحصل في عمله ما يفسده ويحبطه

من الريا والسمعة وكذا يخاف من توجه حقوق عليه للآدميين
فتنقل اعماله الى مصاحبيهم وهذه احوالهم ونفعنا ونفعهم على
حسب الحضور مع الله تعالى في ابواب القربات واعمال
الخيرات والله يرزق من يشاء بغير حساب انتهى قلت
وبقربه وصف الله سبحانه الولي حيث قال الا ان اوليا الله
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم
البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله
ذلك هو الفوز العظيم وقد بسطناه بالاصل الثالثة
النبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادات ومن قطعه بموجب المعجزات بخلاف الولي في
اظهر القولين وبسطه بالاصل الرابعة الظاهر والله
اعلم ان الولاية غير مكتسبة كالنبوة فهي محض فضل من الله
تعالى والا لنالها ابليس وبلعام بن باعورا واكابر المعتزلة
بجدهم واجتهادهم ولم ار من صرح بهذا الا ابن حجر الهيتمي
في شرح الاربعين النواوية غاية ما هناك انه يتوهم
من قول السعد السابق ان مبنى هذا الامر على صفا
العقيدة ونقا السريرة واقتفا الطريقة واصطفا
الحقيقة جواز اكتسابها وقد تاولناه بالاصل
الخامسة لا يصل الولي ما دام عاقلا بالغا الى مرتبة
سقوط التكليف عنه بالاوامر والنواهي لعموم الخطابات
الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك خلافا
لبعض الاباحيين وقد بسطناه بالاصل السادسة
الخوارق ثمانية لان الخارق ان قارن التحدي فمعجزة وان
تقدمه كتسليم الحجر والشجر واظلال الغمام قبل النبوة فارهاص
وان تاخر عنه بما يخرجه عرفا عن المقارنة فكرامة فيما يظهر

وان لم

وان لم يكن معه تحد وهو على يد ولي فكرامة وعلى يد مستور
الحال بلا سبب فمعونة وعلى يد ظاهر الفسق وهو طبق دعواه
فاستدراج ولسبب فسحر او شعبذة كاكل الحيات وهي تلدغه عنه
وان لم يكن طبق دعواه فاهانة السابعة قال
في شرح المقاصد السحر اظهار امر خارق للعادة من
نفس شريرة خبيثة لمباشرة اعمال مخصوصة يجري
فيها التعلم والتعليم فبهذين الاعتبارين يفارق
المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين
وبانه يختص ببعض الازمنة والامكنة والشرائط
وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان
بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس
في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك
من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت
سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو
مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها
خفة حركات اليد اما الجواز فوجه الحيلة فيه لنا على الجواز
ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول
قدرة الله تعالى فانه تعالى هو الخالق وانما الساحر
فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقها وانما اختلفوا
في الحكم يريد بتكفيره او تبديعه وتفسيقه وعلى
الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس
السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت
الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء
وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله
وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة

وتقويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده ومنها
سورة الفلق وقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت
فيما كان من سحر لبيد بن الاعصم اليهودي لرسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلاث ليال ومنها
ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه
سحر عمر رضي الله عنه فتكسعت يده اي تشنجت فان
قيل لو صح تاثير السحر لاضرت السحرة بجميع الانبيا
والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف
يصح ان يسحر النبي عليه السلام وقد قال تعالى والله
يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت
الكفرة يعيبون على النبي صلى الله عليه وسلم بانه
مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا الساحر
يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ
حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم
من ان تهلكه الناس او يوقع احد خللا في نبوته لا انه
معصوم من ان يوصل احد ضررا اوالما الى بدنه ومراد
الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر
حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة
موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه
قلنا يجوز ان يكون سحرهم في ذلك الوقت هو ايقاع
ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه اثره في تلك
الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا
وقد ذكرنا في الاصل ما لا يوجد مجموعا في محل واحد
الا فيه فهو البحر العباب والكنز الذي قل ان يصاب

خاتمة

خاتمة ذكر الخطيب في تاريخ بغداد عن الكتاني ما نصه النقبا
ثلاث مائة والنجبا سبعون والبدلا اربعون والاخيار سبعة
والعمد اربعة والغوث واحد فمسكن النقبا المغرب ومسكن
النجبا مصر ومسكن الابدال الشام والاخيار سياحون في
الارض والعمد في زوايا الارض ومسكن الغوث مكة فاذا
عرضت الحاجة من امر العامة ابتهل فيها النقبا ثم النجبا
ثم الابدال ثم الاخيار ثم العمد فان اجيب فريق منهم او كلهم
فذاك والا ابتهل الغوث فلا تتم مسالته حتى تجاب دعوته
انتهى ومن حواشي الشفا قال ذو النون المصري رضي الله عنه
النقبا ثلاث مائة والنجبا سبعون والبدلا اربعون والاخيار
سبعة والعمد اربعة والغوث واحد وحكى ابو بكر المطوعي
عن من راى الخضر عليه الصلاة والسلام وتكلم معه وقال له
اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبض بكت الارض
فقالت الهي وسيدي بقيت لا يمشي علي نبي الى يوم
القيامة فاوحى الله تعالى اليها اجعل على ظهرك من هذه
الامة من قلوبهم على قلوب الانبيا عليهم السلام لا اخليك
منهم الى يوم القيامة فقلت له وكم هذه العصابة قال ثلثمائة
وهم الاوليا وسبعون وهم النجبا واربعون وهم الاوتاد وعشرة
وهم النقبا وسبعة وهم العرفا وثلاثة وهم المختارون وواحد
وهو الغوث فاذا مات الغوث نقل من الثلاثة واحد وجعل
الغوث مكانه ونقل من السبعة الى الثلاثة ومن العشرة الى
السبعة ومن الاربعين الى العشرة ومن السبعين الى الاربعين
ومن الثلاث مائة الى السبعين ومن سائر الخلق الى الثلاث مائة
وهكذا الى يوم ينفخ في الصور انتهى وقصد ما قاله ذو النون
اختصاصهم بهذه الامة وانهم يعدونه صلى الله عليه وسلم

وذكر بعض العلما ان من امارات سو الخاتمة والعياذ بالله تعالى
ولهذا ورد عن كثير من الصحابة والتابعين فمن بعدهم الخوف منها
وذكر الغزالي عن بعضهم انه مكر بسبعين من العارفين وماتوا
على غير الاسلام نعوذ بالله من ذلك ولما قالت المعتزلة ان
الدعا لا ينفع لان ما دعي به اما ان يكون مما قدره الله وقضاه
او لا اما الاول تحصيله محال والثاني عدم حال بالعبد فانتفت
فايدته فصار عبثا اشار الى بطلان ما ذهبوا اليه بقوله
وعندنا معاشر اهل السنة خلافا للمعتزلة يجب اعتقاد
ان الدعا الذي هو رفع الحاجات الى رافع الدرجات
ويقال اظهار العجز والمسكنة بلسان التضرع وقال
السعد انه الطلب على سبيل التضرع قلت وهو ناظر
الى معناه اللغوي ينفع الاحيا والاموات فيقضي
الله به الحاجات ويدفع البليات ويكشف الملمات
ويعظم العطيات ويرفع الدرجات واما شبهة المعتزلة
فجوابها ان القضا على قسمين مبرم ومعلق فالمعلق
لا استحالة في رفع ما علق رفعه منه على الدعا ولا في نزول
ما علق نزوله منه على الدعا ضرورة وجوب ترتب
المشروطات على شروطها والمسببات على اسبابها
واما المبرم فالدعا وان لم يرد فيه لكن ربما اثاب الله
العبد على دعايه برفعه او انزل بالداعي لطفه فيه
لتعلقه في علمه هذا او لله عن ترتب نفع الداعي
على دعايه على انك ستسمع مزيد ايضاح يتعلق بهذا
والكاف من كما للتشبيه او للتعليل بمعنى ان الدعا
ينفع عندنا نفعا كالنفع الذي او لاجل النفع الذي
من ظاهر القران حال كونه وعدا اي موعودا به

يسمع

٢٨٠

فيسمع صلة ما وهو من القرات لغو متعلق به قال
الله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم وقال تعالى
واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداعي
اذا دعان وقال تعالى فاستجبنا له ونجيناه من الغم
وقد اجمع على الدعا السلف والخلف وقد دعا صلى الله
عليه وسلم لكثير من اصحابه احيا وامواتا وعلى كثير من
اعدايه كذلك وامر به وحض عليه وذلك كله اعدل
شاهد واوضح برهان على نفعه وقد افرد جماعة
من الحفاظ احاديث الدعا بالجمع والتاليف وبما تقرر
علمت ان تقديم معمول يسمع للضرورة لا للحصر وتخصيص
النبي بالذكر لا يفيد نفي الحكم عن غيره ولو سلم فقال في
لا تكفي وان هذه الايات على ظاهرها ولا حاجة الى
تاويلها بحمل الدعا على العبادة والاستجابة على الاثابة
كما فعله الزمخشري بنا على مذهب اهل الاعتزال
لوجوب اجرا النصوص على ظواهرها ما لم تخالف
القواعد القواطع تنبيهات الاول قال القرطبي
ما معناه ان الاجابة ليست منحصرة في الاسعاف
بالمطلوب بل هي حصول واحدة من ثلاث ذكرها
عليه السلام في قوله ما من داع يدعو الا كان بين
ثلاث اما ان يستجاب له واما ان يدخر له واما ان يكفر
عنه من ذنبه فقد يعلم الله تعالى ان في الاسعاف
بالمطلوب مفسدة فيكون الصرف عنه اجابة ايضا
وقد يعلم ان تاخيره لوقت اخر اصلح للداعي لانه سبحانه
وتعالى يحب ان يسمع دعا الداعي ويرى دوام ضراعته
فيكثر اجره وفي الصفوة ان بعض الانبيا سال الله تعالى

فقال يا رب اري بعض اوليائك تؤخر اجابتهم وغيره
تعجلها له فقال له من اريد مناجاته اوخر اجابته
انتهى وهذا هو معنى وجوب اجابة الدعا والله اعلم
الثانية قال القرطبي ايضا لاجابة الدعا شروط في
الداعي وشروط في المدعو به فشروط الداعي ان يعلم
انه لا يقدر على تحصيل مطلوبه الا الله تعالى وان
يدعو بنية صالحة صادقة وحضور قلب وان يجتنب
اكل الحرام وان لا يمل من الدعا فيترك ويقول دعوت
فلم يستجب لي وشروط المدعو به ان يكون من الامور
الجائزة فلا يدعو بما فيه اثم ولا قطيعة رحم ولا اضاعة
حقوق المسلمين واجمع منه قول بعضهم اداب الدعا
تجنب الحرام في الماكل والمشرب والملبس والمركب
والمكسب والاخلاص لله تعالى وتقديم عمل صالح
وذكر الله عند الشدة والتطهر والثنا على الله اولا
واخرا والوضوء واستقبال القبلة والصلاة والجثو
على الركب والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه
وسلم اولا واخرا ووسطا وبسط اليدين ورفعهما حذو
المنكبين ومدهما والتادب والخشوع والتمسكن مع
الخشوع وان يرفع بصره الى السما وان يسال الله باسمائه
الحسنى وصفاته العلى وان يجتنب تكلف السجع
والتغني بالانغام وان يتوسل الى الله بانبيائه
والصالحين من عباده وان يخفض صوته وان يعترف
بذنبه وان يختار الادعية الصحيحة الواردة عنه
صلى الله عليه وسلم وجوامع الدعا وان يبدا بنفسه
وان يدعو لوالديه ولاخوانه المومنين وان لا يخص

نفسه

نفسه بالدعا ان كان اماما وان يسال بعزم وان يدعو برغبة
وان يحضر قلبه ويحسن رجاه وان يكرر الدعا وان يلح فيه وان
لا يدعو باثم ولا قطيعة رحم وان لا يدعو بامر قد فرغ منه وان
لا يعتدي في الدعا بان يدعو بمستحيل وما في معناه وان
لا يتحجر وان يسال حاجاته كلها وان يؤمن عقب دعايه
وان يمسح وجهه بعد فراغه وان لا يستعجل بان يستبطي
الاجابة وان لا يستحسر بان يقول دعوت فلم يستجب لي
فيترك قدمت منها شرط الاخذ من حديث ورد فيه
قال السعد واعلم ان العمدة في الاجابة صدق النية
وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا
الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب
الدعا من قلب غافل لاه الثالثة افتى العز بن عبد السلام
بان من قال لا حاجة بنا الى الدعا بنا على ان ما سبق به
القضا والقدر كاين فقد كذب وعصى ويلزمه ان لا ياكل
اذا جاع وان لا يشرب اذا عطش بنا على ذلك ولا يقوله
مسلم ولا عاقل الرابعة مذهب الجمهور ان الكافر لا يستجاب
له وذهب غيرهم الى انه يستجاب له وكلام الفقها في باب
الاستسقا يشهد له الخامسة يجوز الدعا بما علمت
السلامة منه لقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اني اعوذ بك
من الماثم والمغرم لان الدعا في نفسه عبادة السادسة
الدعا افضل من السكوت تحت القضا والقدر لكن بحسب
العوامل والبواعث كما نقلنا تحريره بالاصل عن القشيري
السابعة الدعا حكمه الاستحباب وقد يعرض له
ما يوجبه او يحرمه او يفيد كراهته وقد بسطنا كل ذلك
بالاصل وهنا تنزلنا لتنفع صدقة الاحيا عن الاموات

ودعايهم لهم وتجهيزهم ونقاد بونهم والعموم عنهم وغير
ذلك فيه ايضا ثم نبه على مسئلة من السمعيات يجب
اعتقادها فقال بكل عبد من البشر ولو غير مكلف
متعلق بوكلوا المتقدم عليه للوزن وحافظون صفة
للملائكة متعددا والمراد من الحفظ ضبط ما يصدر عنه
من قول او عمل اما اعتقاد او تقرير وكلوا بالبناء
للمفعول للعلم بفاعله وهو الله تعالى ويحتمل
العطف التفسيري اي مولا الحفظة هم الكاتبون
لما ذكر عليه خيرة بكون البالغ كاتبون
بمعنى كراما في الاية الاتية لن يهملوا من الضبط
والكتابة من جميع أمره أي حاله وشانه
ثم ذكر مفعول يهملوا الذي قدم بيانه للوزن
بقوله شيئا وهو مفيد للعموم لوقوعه في سياق
النفي وهو نكرة واخر نعته وهو فعله بالسكون
على الاصل وحذف العايد من مثله جايز
لوجود شرط الحذف لا يقال [illegible] الفعل لا يشمل
القول ولا العقد وانما الذي يشملهما العمل
لانا نقول [illegible] ممنوع فقد عبر النحاة بالفعل
عن كل ذلك وصرح به المحققون كالسيد
في قولهم في تعريف الحمد فعل ينبي عن تعظيم
المنعم بغيره ذكر القاضي خلافا في كتبهم الاعتقاد
قال النووي والصحيح انهم يكتبونه ثم لما لم يكن كل
ما يكتبونه يثاب به المكلف او يعاقب عليه وانما القصد
ضبط احواله رفقا لما تعرفه قال ولو ذهل العبد حال صدور فعله

فيكتبون

فيكتبون جميع افعاله حتى يكتبوا الانين الصادر
عنه بمقتضى طبيعته في حال المرض لقسره اياها
والمراد الحال الصادرة في حال شدة والجاء لا اختيار
معه وهذا التعميم كما اي مماثل للتعميم الذي
نقل اي نقله رواة الاخبار واجلهم الامام مالك بن
انس حيث قال يكتبون عليه كل شي حتى انينه
مستخذا باشارة الاية العموم بالطريق الذي اشرنا اليه
في تقريرنا للنظم وهي قوله تعالى ما يلفظ من قول الا
لديه رقيب عتيد وحينئذ فالحق في الكافر قول
النووي الصواب الذي عليه المحققون بل نقل بعضهم
فيه الاجماع ان الكافر اذا فعل افعالا جميلة كالصدقة
وصلة الرحم ثم اسلم ومات على الاسلام ان ثواب ذلك يكتب
له واما دعوى انه مخالف للقواعد فغير مسلمة انتهى
وضابط ذلك الطاعات التي لا تحتاج الى نية وقد
سلمه ابن محرز وابن المنير وابن بطال المالكيان ايضا
وممن نص على ان على الكافر حفظة يوسف بن عمر
قال بعضهم وهو الذي لا يصح غيره وهو الجاري
على القول بتكليفهم بفروع الشريعة والصحيح كتب
حسنات الصبي وان كان المجنون لا حفظة عليه ولذا
اسقط قيد التكليف والصحيح كتبهم الصغاير المغفورة
باجتناب الكبائر او الاستغفار وكذلك الحسنات له
المعزوم عليها اذا تركت لمانع من القاطع كالحسنة المبدلة
من السيئة المرجوع عنها لخوف الله تعالى وقولنا من البشر
بيان للمتفق عليه لان الجزولي تردد في الجن والملائكة اعليهم

حفظها ام لا نعم جزم بانه على الحي حفظة واستبعد القول بذلك في
الملائكة وفيه نظر لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين
ولا اعرف من نص على ما قاله من ائمة الحديث والمسئلة نقلية
ويفارقانه عند الجماع وعند دخول الخلاء لا يفوت كتبهما
ما صدر في تلك الحالة مما لا يفوت عليهما كتب الاعتقاد
لجعل الله لهما امارة على ذلك واحد الكاتبين وهو على
عاتقه الايمن للحسنات والاخر على عاتقه الايسر للسيئات
والذي على اليمين امين على كاتب السيئات فلا يمكنه من كتبها
الا بعد ست ساعات من غير توبة واستغفار وبادر هو
فكتب الحسنات من حينها ويوخذ من بعض الاثار ركبت
ملكا اليسار للمباح ايضا على القول به والظاهر كما قال
بعضهم انهما ملكان بالشخص لا بالنوع لكل عبد ملازمانه
الى مماته فيقومان على قبره يسبحان ويهللان ويكبران
ويكتب ثوابه للميت الى يوم القيامة ان كان مومنا ويلعنانه
الى يوم القيامة ان كان كافرا كما في الحديث ويوخذ من الحديث
ايضا ان بعض الخيرات يكتبها غير هذين الملكين من الملائكة
وكل ذلك مبين بالاصل تنبيهات الاول يحتمل ان الواو
للعطف الحقيقي وان الحفظة غير الكتبة فتعدد كبعضهم في
قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه الاية انهم
غير الكاتبين بلا خلاف وعن عثمان رضي الله تعالى عنه
انه سال النبي صلى الله عليه وسلم كم من ملك على الانسان
فذكر عشرين ملكا قاله المهدوي في التفصيل وذكر الابي انه يحفظ
لابن عطية ان كل ادمي يوكل به من حين وقوعه نطفة في الرحم
الى موته اربع مائة ملك انتهى وايضاحه كله بالاصل وعلى
هذا ففي النظم سكتات والله اعلم الثاني ظاهر

الاحاديث

الاحاديث انهما يكتبان الاعمال كتابة حقيقية والله اعلم بآلة
الكتابة ويقول بعضهم ان قلمهما لسانه ومدادهما ريقه يوجب
التاويل بلا ضرورة واذا علمت انك عليك كاتبون وعرفت
ما علم انك لن تترك سدى وحاسب ايها الانسان
النفس اصله نفسك اي ذاتك بان تعدد عليها كل صباح
جميع ما عملته ليلا وكل مسا جميع ما اتيته نهارا ثم كل
جمعة كذلك ثم كل شهر كذلك ثم كل عام كذلك ثم مدة حياتك
كذلك فان وجدت في ذلك حسنة حمدت الله عليها وان رايت
سيئة استغفرت وتبت منها واقرب منه الى السلامة ان تحاسبها
على كل فعل قبل القدوم عليه حتى لا تتلبس به الا بعد
معرفة حكم الله فيه فما كان خيرا فعلته وما كان غير ذلك
امسكت عنه فمن حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب
الاخرة وفي محاسبة النفس كلام يطول لخصنا بعض مهمات
منه بالاصل ثم اشار الى كمال فائدة محاسبة النفس
بقوله وقلل اي قصر الامل بدرج الهمزة في اصل
بنقل حركتها للام التعريف وهو رجاء ما تحبه النفس
كطول عمر وزيادة غنى ابن الجوزي وهو مذموم من الناس
الا العلماء فلولا املهم لما صنفوا ولا الفوا قال القرطبي
وانما يذم من الامل ما امتد فطال حتى انسى العاقبة
وثبط عن صالح العمل قال الحسن الغفلة والامل
نعمتان عظيمتان على ابن ادم لولاهما ما مشى المسلمون
في الطرق يريد انهم لو كانوا من التيقظ وقصر الامل
وخوف الموت بحيث لا ينظرون في معايشهم وما يكون
سببا لحياتهم ومصالح امورهم لهلكوا ولهذا قال
بعضهم الامل مطبوع في جميع بني ادم ويشهد له حديث

لايزال قلب الكبير شابا في حب اثنتين حب الدنيا وطول
الامل وفي الامل سر لطيف لانه لولا الامل ما تهنى احد
بعيش ولا طابت نفسه ان يشرع في عمل من اعمال الدنيا
وانما المذموم منه الاسترسال فيه وعدم الاستعداد لامر الاخرة
فمن سلم من ذلك لم يكلف بازالته انتهى وهذا الذي قاله
ماخوذ من كلام الناظم اعتباره اذ امر بتقليله ولم يامر
برفضه والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم كن في الدنيا
كانك غريب او عابر سبيل وعد نفسك من اهل القبور
واعلم ان قصر الامل ومحاسبة النفس يثمران خصلتين
نفيستين احداهما الزهد وهو لغة الاعراض عن الشي
احتقارا له وعرفا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن
الحل وهذا زهد العارفين واعلى منه زهد المقربين
وهو الزهد فيما سوى الله من دنيا وجنة وغيرهما اذ ليس
لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى والقرب
منه واما زهد العامة فهو تجنب الحرام والتباعد عن
كبير الاثام وثانيتهما الورع وهو ترك المباحات خوف
الوقوع في المشتبهات فالزهد اعم منه وقال بعضهم
الحق انه اخص منه بنا على ان الورع ترك المشتبه
وفيهما اقوال اخر كما ان طوله يتولد منه الكسل عن
الطاعة والتسويف بالتوبة والرغبة في الدنيا
والنسيان للاخرة والقسوة في القلب قال تعالى
فطال عليهم الامد فقست قلوبهم وقد اخرج
ابن ابي شيبة عن علي موقوفا ومرفوعا ان اخوف
ما اخاف عليكم اتباع الهوى وطول الامل فاما
اتباع الهوى فيصد عن الحق واما طول الامل فينسي

الاخرة

الاخرة وفي بعض طرق الحديث فاتباع الهوى يصرف
قلوبكم عن الحق وطول الامل يصرف هممكم الى الدنيا
ومن كلام بعضهم من قصر امله قل همه وتنور قلبه
ورضي بالقليل فائدة الفرق بين الامل والتمني
ان الامل طلب ما تقدم له سبب والتمني طلب ما لم
يتقدم له سبب وقيل لا ينفك الانسان عن امل
فان فاته ما امله عول على التمني ويقال الامل
ارادة الشخص تحصيل شي يمكن حصوله فاذا فاته
تمناه والله اعلم وفي الامل جهات جدة والقامن قوله
من يتبعن اى شخص جد واجتهد قاصدا لتحصيل
امر اخروي او دنيوي وصلا اليه بالف الاطلاق
لتقديره الله سبحانه وصوله اليه وبلوغه اياه
وانقه موقع لام التعليل للتنشيط للمحاسبة وتقليل
الامل اذ ربما تقول النفس لا ينفعني حسابك ولا
طلب التقليل من الامل ان كان الله اراد مني
خلافه وهي لا تدري انا مامورون بالعمل بغيبة
ما علم الله عنا من مغيبات العواقب وقل اعملوا فسيرى
الله عملكم وتعاطي الاسباب مامور به شرعا تنبيهات
الاول الافضل عند الجمهور تقديم الخوف في الصحة
والرجاء في المرض وبعضهم صحح تقديم الرجا مطلقا لاحتمال
طروق الموت في كل نفس وهجومه في كل لحظة الثاني
انما يحمد مقام الخوف اذا لم يؤد الى ياس او قنوط من
رحمة الله والا كان مذموما وربما كان كفرا ثم استانف
فقال وواجب شرعا ايماننا اي جزمنا العقلي
على وجه القطع بحقيقة وقوع الموت بنا ونزوله

حت

بكل ذي روح اذ هو من المجوزات العقلية التي ورد بها الشرع نحو
وتاكدت بالمشاهدة وليس الخبر كالمعاينة ومذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى ان الموت كيفية وجودية
وهو ضد الحياة لا يعري الجسم الحيواني عنهما وقال
الاسفرايني والزمخشري ونحوه في شرح المقاصد وعزاه
في مباحث الاجل من شرح العقايد للاكثرين وبعض
محشيه للمحققين الموت راجع الى عدم الحياة عما من شانه
الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة للحياة كما في العمى
الطاري على البصر لا مطلق العمى ولا يلزم كون عدم
الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا تمسك
الاشعري رحمه الله تعالى بقوله تعالى خلق الموت
والحياة والخلق الايجاد وهو الاخراج من العدم
الى الوجود كما مر فيكون الموت وجوديا ورد بان الخلق
في الاية بمعنى التقدير وهو اعم من الايجاد اذ العدم
يقدر ولو سلم فالمراد بخلق الموت ايجاد اسبابه فيقدر
المضاف وهو غير عزيز في الكلام واجيب
بانه خلاف الظاهر ولا ضرورة الى ارتكابه فلكي
احتماله كما قاله النووي وغيره في نظيره فلا
يلتفت لما وقع في شرح المقاصد وتمسك ايضا بان
الموت جائز والجائز لا بد له من فاعل والعدم
لا يفعل فيلزم وجوده واجيب بمنع ان
الفاعل لا يريد العدم كما يريد الوجود فالفاعل
يعدم الحياة كما يعدم العالم مع ان عدم العالم ليس
بوجودي وقول الاستاذ ان الموت في الاية اسم
يراد به الاخرة والحياة اسم يراد به الدنيا كما روي

عن

عن ابن عباس لتقدم جوابهما انفا قال بعض العلما
وانظر على القول بانه وجودي هل هو جوهر او عرض
وصريح كلام الاشعري كما مر انه عرض نعم لا دليل يدل
على احد الامرين وما قاله الاشعري اقرب والوقف
اسلم ففي بعض الاحاديث انه معنى خلقه الله واسكنه
كف ملك الموت وفي بعضها ان الله خلقه في صورة
كبش لا يمر بشي الا وجد ريحه ولا يجد شي ريحه الا مات
ولم اقف على الخلاف في الحياة وظواهر كلامهم الاتفاق
على انها وجودية ومن كلام الزمخشري الحياة ما يصح
بوجوده الاحساس وقيل ما يوجب كون الشي
حيا وان امكن ان يطرقها التردد في جوهريتها
وعرضيتها وقد جا ان الله خلق الحياة على صورة
فرس لا تمر بشي ولا تطا شيا ولا يجد ريحها شي الا حيي
وانها التي اخذ السامري من اثرها ما القاه على
العجل الذي سبكه من حلي القبط فحيي لا يقال
ولا فايدة لتعرض النظم للوجوب للاتفاق عليه
لانا نقول من لازم دعوى الالوهية انكاره في
الجملة وقد لا يعتقد من لم يشاهده عدم وقوعه
لغيره بل قد لا يعتقد نزوله به لخصوصية قامت
به دون غيره او ان نزوله بالغير لفقد مانع قام به
على ان الذي ذكره حكم وقوعه لا نفس وقوعه الذي صار
ضروريا تنبيه جل محاورات العلما انه عرض
يعقب الحياة او فساد بنية الحيوان والاول غير مانع
والثاني رسم بالثمرة وقال بعضهم الموت ليس
بعدم محض ولا فنا صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح

بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال وانتقال من دار
الي دار وهو من اعظم المصايب واعظم منه الغفلة عنه وواجب
ايضا ايماننا بانه **يقبض** اي ياخذ ويتسلم ويخرج **الروح**
اي كل روح من مقرها او من ايدي اعوانه المعالجين نزعها
منه **رسول الموت** الذي وكله الله سبحانه على قبض جميع الارواح
ولو لبعوضا وبراغيث باذن الله تعالى وما كان لنفس ان
تموت الا باذن الله وفي الحديث لو اردت قبض روح بعوضة
لم استطع الا باذن الله قل يتوفاكم ملك الموت الذي
وكل بكم **تنبيهات** **الاول** التعميم في الروح هو مذهب
اهل السنة فقد سئل الامام مالك بن انس رضي الله عنه
ايقبض ارواح البراغيث فقال الها نفس فقيل نعم فقال
يقبضها **وقالت** المعتزلة انما يقبض ارواح الثقلين
دون غيرهم **وقالت** المبتدعة انما يقبض ارواح البهايم
اعوانه وبادخال اداة الاستغراق رد قول الاولين
وبه وباسناد القبض لرسول الموت رد قول الاخرين نعم
يرد عليه ان ملك الموت لا يقبض روح نفسه ولا ارواح
شهداء البحر ويمكن ان يقال الاول فيه احتمالان اظهرهما
ما ذكرت والاخر انه هو يقبضها بنفسه فلعله يختار هذا
واما الثاني فالحق انه هو الذي يقبض ارواحهم وحديث
الشهداء في البحر يقبض الله ارواحهم ولا يكل ذلك الى ملك
الموت لكرامتهم عليه حيث ركبوا لجج البحر في سبيله ورد من
طريق ابن عباس وفيه جويبر ضعيف جدا ومن طريق الضحاك
وفيه انقطاع **الثاني** طريق الجمع بين قوله تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها وقوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا
يتوفونهم وقوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا

وبين

وبين قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ان
اضافة التوفي ان كان بمعنى القبض الى الله تعالى لانه الفاعل
حقيقة والى ملك الموت لمباشرته بالتسلم الظاهري
والى الملائكة لانهم اعوانه المعالجون نزعها من العصب
والعظم واللحم والعروق **الثالث** مذهب اصحابنا
من المتكلمين ومن وافقهم ان الروح اجسام لطيفة متخللة
في البدن تذهب الحياة من الجسد بذهابها وليست عرضا كما
قاله آخرون ولا دما كما انتحله طايفة من الاطباء وفي الحديث
اذا قبض الروح تبعه البصر وفيه ايضا الميت يتبع بصره
نفسه ومن مجموع هذين الحديثين يوخذ اتحادهما وهو
مذهب الجمهور ولم يتكلم النبي صلى الله عليه وسلم على حقيقتها
لعدم وحي يكشفها فنمسك نحن عنها ادبا ولا نعبر عنها
باكثر من موجود كما قال الجنيد وغيره ما صح مذاهب
الخايضين في بيانها كما يأتي انها جسم لطيف مشتبك
بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو مذهب جمهور
المتكلمين وبه جزم النووي في شرح مسلم ونقل تصحيحه عن
اصحابهم وجزم به ابن عرفة ونقله عن اصحابنا وقال
كثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها
حيا وقال الفلاسفة وكثير من الصوفية انها ليست
بجسم ولا عرض بل جوهر مجرد قايم بنفسه غير متحيز
متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج
عنه والله اعلم **ولما** اختلف الفرق في اتحاد الاجل وتعدده
وفي استيفاء المقتول اجله وعدمه لقطعه القاتل عليه
وكان مذهب اهل الحق اتحاده وعدم قبوله للزيادة والنقصان
بحسب العلم الازلي القديم كما جاءت به الاثار اشار الى ذلك

بطريق الحصر المستفاد بتقديم الخبر على المبتدا بقوله **وميت**
اصله ميوت فيعل مشتق من الموت قلبت الواو ياء
لاجتماعهما وسكون السابق منهما وربما خففت الياء ساكنة
وربما اطلق مشددا على غير الادمي كما يطلق عليه مخففا
بسبب انتها **عمره** اي اجله عند مقارنته سبب القتل
عليه وهو بضم العين وفتحها ولا يقال في القسم الا بفتحها
لكثرة الاستعمال والاجل هنا مدة حياة الحيوان **من** اي
كل ذي روح **يقتل** اي يفعل به ما يزهق روحه يعني
ان من قواعد اهل السنة ان كل مقتول يجب ان نعتقد
انه ميت باجله اي ان موته كائن في الوقت الذي علم
الله تعالى في الازل حصوله فيه بايجاده تعالى من غير صنع
للعبد القاتل فيه لا مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز
ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل **بدليل** لنا ان الله تعالى قد
حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وانه اذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون الى غير ذلك
من الايات وكذا الاحاديث الدالة على ان كل هالك
يستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير
عدم القتل لا قطع بوجود الاجل ولا عدمه فلا قطع
بالموت ولا بالحياة فان **قلت** ينتقض بقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب **قلت**
قال السعد اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على
ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم
ونصفه اي لا ينقص عمر شخص عن اعمار اضرابه وما لم
مدد امثاله الا بعلمه تعالى فان **قلت** فقد جاءت

بعض

بعض الطاعات يزيد في العمر كصلة الرحم **قلت**
قال ايضا اجيب بان الاحاديث الواردة في ذلك اخبار
احاد فلا تعارض القواطع وقد يقال المراد الزيادة
والنقصان بحسب الخير والبركة كما **قيل**
ذكر الفتى عمره الباقي ٥ او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة
في صحفهم فقد يثبت فيها الشي مطلقا وهو في علم الله
تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه
الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب والظاهر انه غير جوابه في شرح عقائد النسفي
بقوله لان الله تعالى كان يعلم ان العبد لو لم يفعل هذه الطاعة
لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره
سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على
علم الله تعالى انه لولاها لما الطاعة تلك الزيادة انتهى
كانت تلك
فيبني الزيادة على الاول باعتبار صحف الملائكة وعلى الثاني
تعلق علم الله تعالى بفعل تلك الطاعة التي علقت بها
الزيادة من غير نظر الى صحف الملائكة البتة **لا يقال**
هذان الجوابان راجعان الى القول بتعدد الاجل ومذهبكم
انه واحد لانا **نقول** لما كان المعتبر انما هو تعلق العلم
الازلي ببلوغه او وقوع ما علق الاجل بوقوعه لم يكن هناك
اجلان بل اجل واحد اعتبر فيه شرط **تتمة** عبر بالعمر
دون الاجل لاستقامة الوزن فاحتاج لتقدير المضاف
ولو عبر بالاجل كما هو المشهور لم يحتج الى تقدير لان الاجل
لغة الوقت واجل الشي يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال
اجل هذا الدين شهران او اخر الشهر ثم شاع استعماله في
اخر مدة الحياة فلهذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان

حياة الحيوان فيه والله اعلم ثم استانف بالمعنى البيتي فقال

وغير هذا المذهب من مذاهب المعتزلة كمذهب الكعبي منهم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله وما نرجحه وملخصه كما يأتي ان للمقتول اجلين احدهما القتل والاخر الموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت وكمذهب كثير منهم ان القاتل قد قطع على المقتول الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل كما ذهب اليه جمهورهم ولمات البتة في ذلك الوقت كما ذهب اليه ابو الهذيل منهم تمسك الكعبي بقوله تعالى أفإن مات او قتل حيث جعل القتل قسيما للموت ثم قلنا على ان المراد بالقتل المقتولية وانها نفس بطلان الحياة وان الموت خاص بما لا يكون على وجه القتل وتمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا عقابا ولم يتوجه عليه قصاص ولا غرم دية ولا قيمة في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه ربما يقتل في الملحمة والحرب الوف تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الوقت وتمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدره الله تعالى وتغييرا لما علمه وهو محال ومن مذهب الفلاسفة حيث قالوا ان للحيوان اجلا طبيعيا بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية تتعدد بتعدد اسباب لا تحصى من الامراض والافات وبيانه

ان

ان الجواهر التي غلبت عليها الاجزاء الرطبة ركبت مع الحرارة الغريزية فصارت لها بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة وهي دائما تحللها ويعين عليها في تلك الاعانة الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت تلك الرطوبات تبعتها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية كما انطفأ السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعي وهذا هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو في الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه وهذا هو الاجل الاخترامي وكل ذلك باطل اي غير مطابق للواقع ووصف المذهب به والحكم به عليه من حيث اشتماله على الحكم كما تقدم وذلك لانه مخالف للآيات والاحاديث مخالفة لا تكاد تقبل التاويل فلا يقبل عند اهل الحق الرادين لما تمسك به الاول بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقب القتل بطريق جري العادة فان اجيب بانه اراد بالقتل المقتولية المتولدة عن قتل القاتل وهي حال للمقتول وجعلها نفس بطلان الحياة وتخصيص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى أفإن مات او قتل الاية اجيب بانه يعني

التولد

الجنة والتي لا يناسب مذهبه من انكار القضا والقدر
في افعال العباد اذ بطلان الحياة المتولد من قتل القاتل
اجل قدره الله تعالى وعينه وحدده واما الاية
نفاها فان من مات حتف انفه بلا سبب او مات
بسبب القتل فصارت دالة على ان مجرد بطلان الحياة
موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من
فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى الجيب
عما تمسك به الثاني بان استحقاق الذم والعقوبة
ليس بما ثبت في المحل من الموت بل هو بما اكتسبه
القاتل وارتكبه من الاقدام على الفعل المنهي عنه
مما يخلق الله الموت عقبه عادة سيما عند ظهور
امارات البقا وعدم القطع بحضور الاجل حتى لو
علم موت شاة باخبار صادق معصوم او ظهور الامارات
المفيدة لليقين لم يضمن عند بعض الفقها ولا يخفى ان
هذا الجواب مبني على ان الموت وجودي لا عدمي
اذ الاعدام لا تخلق وانما تقدر وينتقض قضا
العادة بوقوع مثل القتل في الملحمة من الموت
بالوبا والصاعقة والزلزلة والغرق والحرق وعما
تمسك به الثالث بان عدم القتل انما يتصور على
تقدير علم الله تعالى انه لا يقتل وحينئذ لا نسلم لزوم
المحال وبانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت
لولا القتل لانه تقدير للمعلوم لا تغيير له وبما ذهب اليه
الفلاسفة بانه مبني على قواعدهم من تاثير الطبيعة والمزاج
وهو باطل عندنا اذ لا تاثير الا لله سبحانه وتلك الامور عندنا

اسباب

اسباب عادية لا عقلية كما يرونها تنبيهات الاول ذهب كثير
من المحققين والاستاذ الى ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة لفظي لان
الاجل ان كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول
ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على
فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف
فمرجع البحث حينئذ الى وجود دليل على التقييد وعدمه ولم
يات احد من الفريقين بقاطع على مدعاه والذي جزم به
بعض المحققين ان الخلاف بيننا وبينهم لفظي ان قالوا بنفي القضا
والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور
او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه
بعضهم فالنزاع حقيقي انتهى وحقق السعد وهو مذهب
الاكثرين ان المراد باجل الحيوان زمان بطلان حياته
بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه
قوله تعالى فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
فيرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل
ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل
عاش الى اجل هو وقت له انتهى وعليه فالخلاف حقيقي
اذا علمت هذا فادر الى ان قول الناظم باطل بلا يقبل يمكن
جعله ايما الى ان النزاع حقيقي لا لفظي اذ هذا مقبول في
بعض احواله كما لا يذهب على ذلك الثاني قال بعض
المحققين ايضا الظاهر ان النزاع بيننا وبين الفلاسفة ايضا
لفظي اذ هم لا ينكرون القضا والقدر فالوقت الذي علم الله
بطلان الحياة فيه باي سبب كان واحد عندهم ايضا
وما ذكروه من الاجل الطبيعي نحن ايضا لا ننكره لكنهم يجعلون
اعتدال المزاج وانحطاط الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا

حقيقية لبقا الحياة ولكن يجعلها اسبابا عادية وذلك لحكم
اخر انتهى وقد علمت ان هذا منشا ترددهم لما ذهبوا اليه فلا
يكون بحثا اخر لما اخرنا اليه الفنا والله اعلم ولما كان
ذكر نفس الروح مشعرا بحسبهما والاجسام معروضة للفنا
وكان المقام مظنة التفات النفس الى فنائها واستمرارها
اشار الى ان فيه خلافا تخليصا للمتعلم من ورطة التحير
فقال وفي وجوب فنا بالقصر ومراده به ذهاب
النفس سمعا وتفسيره تارة بالروح واخرى بالنفس
مبني على ما هو المختار من ترادفهما وتفسيرنا الفنا
بذهاب الصورة ليجري على القولين في اعادة الجسم
ثم يجي وقت الفنا بانه لدى اي عند النفخ الاول للفنا
العالم الصادر من اسرافيل في القرن النوراني المسمى
بالصور المشتمل على اثقاب بعدد الارواح التي يجمعها
الله فيه وهذا النفخ لا يبقى عنده حي الا امات ولا حادث
الا اهلكه ثم ينفخ فيه ثانيا نفخة البعث ولا ازيد منهما
على الصحيح فتخرج كل روح منزعجة الى جسمها منتشرة
من تلك الثقب انتشار القطر فلا تخطي روح صاحبها والاصح
ان اول من يفيق عند هذه النفخة محمد صلى الله عليه وسلم
كما في حديث البخاري وقد اجبنا عما يعارضه بالاصل
وفي مسلم ان بين النفختين فقيل لابي هريرة اربعين يوما
فقال ابيت فقيل اربعين شهرا فقال ابيت فقالوا اربعين
عاما فقال ابيت وزيد فقالوا اربعين جمعة فقال ابيت
يحتمل ابيت بيانه لعدم وجوبه لعدم ترتب الاحكام عليه
ويحتمل ابيت ان اسال رسول الله صلى الله عليه وسلم

على

على بيانه والاول اظهر عند العلما وحكى ان بينهما اربعين
عاما ودليل هذا القول قوله تعالى كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك كل شي هالك الا وجهه وامتناع الفنا
عليها عند النفخ كقبله وبعده والى هذين القولين اشار
بقوله اختلف وهو عامل الجار والمجرور المقدم لافادة
قصر الاختلاف في فنائها على ذلك الوقت اما بعد الموت
وقبل النفخ فلا خلاف بين اهل الملل من المسلمين وغيرهم
في بقائها منعمة او معذبة كما دلت النصوص المتعددة
له تبلغ التواتر وفي كتاب الروح لابن القيم اختلف
في ان الروح تموت مع البدن ام الموت للبدن وحده على
قولين وذكرنا بيانه بالاصل وسائل انه لا يقول بالاول
من هذين القولين الا ملحد واستظهر الشيخ الامام
العلامة ابو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي
السبكي في تفسيره المسمى بالدر النظيم من هذا الاختلا ف
بقاها بالقصر اي القول باستمرار بقائها الذ بسكون
الذال وحذف الياء لغة في الذي عرف اي عهد
وحاصل مستمسكه انهم اتفقوا على بقائها بعد الموت
ضرورة سؤالها في القبر وجوابها وتنعيمها فيه او تعذ يبها
والاصل في كل باق استمراره حتى يظهر ما يصرف عنه
وما ذهب اليه السبكي القائل بحدوثها غير ما انتحله
الفلاسفة القائلون بقدمها لوجهين احدهما
ان النفس مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال
فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح
فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث
دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت

قابلة للفنا والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل
البقا وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون
محلهما واحدا لان محل قبول الشي يكون باقيا معه موصوفا
به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفنا والفساد
والنفس جوهر بسيط محل للبقا بالفعل فيمتنع ان تكون
بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون هي
ولا شي من المجردات قابلة للفنا والفساد انما يكون ذلك
للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية
فان قيل قوة الفنا هي امكان العدم وهو امر اعتباري
لا يقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان
الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشي لا الامكان
الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم
ان قوة قبول الامر العدمي كالفنا مثلا يقتضي وجود
محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان
الحدوث ايضا يقتضي مادة وتكفي المادة التي تتعلق
بها النفس من غير حلول فلم لا يكفي مثلها في قوة الفنا
وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا
بد له من محل سوا كان استعداد القبول امرا وجوديا
او عدميا ثم استعداد بدن الجنين بما له من اعتدال
المزاج لان يفيض عليه من المبدا نفس تدبره معنى
معقول واما استعداده لبطلان ذلك المزاج لان ينعدم
ذلك الجوهر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما
من العلاقة وهو لا يقتضي الفنا انتهى كلام السعد
تنبيهان الاول ممن وافق السبكي على البقا وامتناع

الفنا القرطبي حيث قال بعد حديث البرا الطويل المبين
لاحوال الموتى تامل يا اخي وفقني الله واياك هذا الحديث
وما قبله من الاحاديث ترشدك الى ان الروح والنفس
شي واحد وانه جسم لطيف مشابك للاجسام المحسوسة
يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى السما
يعرج لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول وليس له اخر
وهو بعينين ويدين وانه ذو ريح طيب وخبيث وهذه
صفة الاجسام لا صفة للاعراض وقد قال بلال في حديث
الوادي اخذ بنفسي يا رسول الله الذي اخذ بنفسك وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث زيد بن اسلم
ان الله قبض ارواحنا ولو شا ردها الينا في حين غير
هذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الروح
اذا قبض تبعه البصر وقال فذلك حين يتبع بصره
نفسه وهذا غاية البيان وقد اختلف الناس في الروح
اختلافا كثيرا اصح ما قيل فيه ما ذكرناه لك وهو مذهب
اهل السنة انه جسم وقد قال تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها قال اهل التاويل يريد الارواح
وقال تعالى فلولا اذا بلغت الحلقوم يعني النفس عند
خروجها من الجسد وهذه صفة الجسم ولم يجر لها ذكر في
الاية لدلالة الكلام عليها كقوله اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر
وكل من يقول ان الروح تموت وتفنى فهو ملحد وانما هي
محفوظة بحفظ الله تعالى اما منعمة واما معذبة انتهى
وعزا ابن عرفة لقول ابن ابي زيد وقول اهل السنة
بقا الارواح ذات السعادة منعمة وذات الشقاوة معذبة

الى يوم الدين ونحوه في رسالته فقال شارحها ابن الفاكهاني
الارواح محدثة يجوز عدمها وبقاؤها والادلة الشرعية
تدل على بقائها ويدل على ما ذكر المصنف ما روي في الصحيح
انه عليه السلام قال اذا مات احدكم عرض عليه مقعده
بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان
كان من اهل النار فمن اهل النار فيقال هذا مقعدك حتى
يبعثك الله اليه انتهى [illegible] فظهر ان كلام السبكي
مذهب اهل السنة وانما افرد السبكي بالذكر لعظمته
وجلالته واحاطته بالفنون والله اعلم [illegible] ثم ذكر مسئلة
حقها ان تذكر في مباحث المعاد الجسماني لكنه ذكرها هنا
حرصا على الاختصار ولمناسبة الروح في الخلاف فقال
عجب بفتح العين المهملة وسكون الجيم آخره باء موحدة
وقد تبدل ميما وبعضهم يحكي تثليث اوله ففيهما
لغات ست وهو عظم كالخردلة في العصعص وهو اخر
سلسلة الظهر عند الصلب وهو من الانسان
بمنزلة مغرز الذنب من الدابة ولذا اضافه الى
الذنب اضافة الحال الى محله على تشبيه العصعص
بالذنب ثم ذكر خبر المبتدا وهو عجب بقوله كالروح
يعني انهم اختلفوا في فنائه وبقائه لا بقيد النفخ
بل هل تأكله الارض او لا على قولين مشهورهما ايضا
انه لا يفنى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شيء
الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب
الخلق يوم القيامة وفي رواية مسلم كل ابن آدم
يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب

وفي

وفي رواية لابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل
حبة خردل منه تنشأون لمن صحا بالف الاطلاق
العارف بالله الامام العلامة ابو ابراهيم اسماعيل بن
يحيى المزني بضم الميم وفتح الزاي نسبة لمزينة
قبيلة من كلب قال عمرو بن عمر بن عثمان المكي ما رأيت
احدا من المتعبدين في كثرة من لقيت بمكة ولا غيرها
ولا احدا ممن قدم علينا في الموسم اشد اجتهادا ولا ادوم
على العبادة من المزني رحمه الله لكمال معرفته بوعد ربه
ووعيده وما اعده الله للمطيعين وما ادخره للمخالفين
ولا رأيت احدا اشد تعظيما لاوامر الله تعالى لكمال معرفته
بربه وتعظيمه لاوامره ونواهيه وما رأيت احدا اشد
تضييقا على نفسه منه من حيث سلوك الورع والزهد
والتوكل والرضى والمحبة وغيرها من المقامات ولا اشد
توسعة على الناس فيه من حيث انه يأمرهم بما امروا
به وينهاهم عما نهوا عنه انتهى للبلا اللام زائدة
والبلا بكسر الموحدة معناه الفنا تمسكا بظاهر قوله
تعالى كل من عليها فان واشار بقوله ووضحا بتشديد
الضاد المعجمة والف الاطلاق اصله ووضحه يعني
بينه وكشفه الى انه تأول دليل الاول ولفظ البدر
الزركشي وتأول [illegible] المزني الحديث فقال فيه وقد حكم
الله بالموت على جميع خلقه فقال تعالى قل يتوفاكم
ملك الموت الذي وكل بكم فاذا لم يبق الا ملك الموت
توفاه الله بلا ملك موت فغير مستنكر ان يكون كذلك
يفني الله الانسان بالتراب فاذا لم يبق الا عجب الذنب
افناه الله بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا ملك موت

ولا يشكل عليه رواية مسلم الاخري ان في الانسان عظما لا تاكله الارض
ابدا منه يركب الخلق يوم القيامة قالوا اي عظم يا رسول الله
قال عجم الذنب لانه ليس في الحديث تعرض الا العدم فنايه بالارض
ما لمزني يقول به ووافقه على ذلك ابن قتيبة قال الزركشي
فان قيل ما فايدة ابقا هذا العظم يعني عند القايل به دون
ساير الجسد قلت اجاب ابن عقيل الحنبلي بان لله في هذا
سرا لا نعلمه وعلل بجواز ان يكون الباري جعل ذلك للملايكة
علامة على انه يحيي كل انسان بجواهره التي كانت في الدنيا
باعيانها ولولاه لجوزت الملايكة اعادة الارواح الى ابدان غيرها
تنبيه ظاهر الاثار اختصاص هذا العظم بافراد الانسان
والله اعلم ولما اسلف الخلاف في فنا النفس وعجب الذنب
وبقايهما وكان ظاهر القران مخالفا للراجح فيهما وهو قول البقا
اشار الى ما يدفع المخالفة بقوله وقوله تعالى كل شي من الممكنات
بسايط كانت او مركبات جواهر كانت او اعراضا هالك زايل
فان الا وجهه اي ذاته وتقرير المخالفة ان كلا من صيغ العموم
ولم يستثن من شمولها المحكوم عليه بالهلاك الا ذاته تعالى
فدخل ما سواه في الحكم بالهلاك ومن ما صدقاته الروح والتي
اذ الاستثنا معيار العموم وكذا قوله كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك والاستثنا فيه معنوي والجواب عن المخالفة ان العلما
قد خصصوا وقصروه على بعض افراده اذ العام لفظ
يستغرق الصالح من غير حصر والتخصيص قصر العام على بعض
افراده فاستثنوا منه العرش والكرسي والجنة والنار واهلها
فلا يعتريها هلاك ولا فنا ومثله عن ابن عباس رضي الله
عنهما وزاد اللوح والقلم والارواح ومثل هذا التخصيص لا يتقدم
عليه الا الاكابر وخصوصا الصحابة الا بدليل سمعي اذ لا يتلقى
مثل

مثل هذا الا من السمع وقد جات الاثار بان الارض لا تاكل
اجساد الانبيا ولا العلما ولا الشهدا ولا حملة القران ولا المؤذنين
احتسابا فاعلى ان لا فنا قال ابن ناجي ووافقت المعتزلة
على بقا العرش والكرسي والارواح واللوح انتهى وقال ابن
فورك وقالت الجهمية الجنة والنار اذا خلقتا فانهما تفنيان
ولا تبقى واحدة منهما وقال المسلمون كلهم غير هولا انهما
لا تفنيان اخذا بقوله تعالى اكلها دايم وظلها وبقوله تعالى ولدان
مخلدون وبقوله تعالى لا مقطوعة ولا ممنوعة ولا قايل بالفرق
بينها وبين النار في ذلك والى هذه المذكورات اشار بقوله
فاطلب متوجها في طلبك لما اي لجميع الامور التي قد حضرا
احاديث استثنايها ونص العلما على اخراجها من حكمه وما
سلكه من الجواب نحوه لجماعة اماثل من القدما كابن عباس
كما مر وذهب المحققون من المتاخرين الى انه لا استثنا
ولا تخصيص وان معنى هالك قابل للهلاك من حيث امكانه
وافتقاره وكذا معنى فان فان معناه قابل للفنا ونحوه تفسير
الحليمي من في قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض
الا من شا الله بالشهدا دون الملايكة والانبيا كما جا ذلك
في حديث ابي هريرة قال واما اهل الجنة فلم يات عنهم خبر
والاظهر انها دار الخلد فالذي يدخلها لا يموت فيها
ابدا مع كونه قابلا للموت فالذي خلق فيها اولى ان لا يموت
فيها ابدا وايضا فان الموت لقطع التكليف ونقلهم من دار
الى دار واهل الجنة لم يبلغنا ان عليهم تكليفا فان اعفوا
عن الموت كما اعفوا عن التكليف لم يكن بعيدا على ان
بعض المحققين فرق بين الهلاك والفنا فجعل الهلاك
عبارة عن خروج الشي عن الوجه المبتغي منه وجعل الفنا

عبارة عن ذهاب الحس والاثر والمدعى بقا الروح والبحث بقا بقا
الفنا فلا ينافي الهلاك بهذا المعنى والعرب ربما اطلقت الهلاك
على الموت فاية الرحمن أشد ايرادا من اية القصص ولعل الناظم
يمنع هذا الفرق بانه لم يقم عليه دليل ويحمل اطلاق الهلاك
على الموت مجازا لانه سببه لا يقال فلا يكون في الاية دليل
على هلاك الحوادث ولا فنائها لدخول التخصيص فيها لانا
نقول ممنوع لان العام اذا خص كان حجة فيما عدا ما خص به
عند الاكثرين وقد استدلت به الصحابة من غير نكير كما انه
حجة ويتمسك به قبل ظهور المخصص اتفاقا في حياته
عليه السلام وبعد موته على الراجح خلافا لابن سريج ومن تبعه
الابعد غلبة الظن لشدة البحث بالتتابع ولما جرى له ذكر
الروح وكان المقام مقام سؤال السامع عن بيان حقيقتها
ابدى له العذر في عدم تعرضه لذلك فقال ولا تخض على
طريق الكراهة لاستحباب الامساك عن الخوض فيها تبعا
لجمهور المحققين من السلف كابن عباس وعكرمة والجنيد
وابي القاسم السعدي واماثل الفلاسفة وكلام الجنيد
الاتي يجب حمله على انه لا ينبغي لنا ان نبحث في بيان حقيقة
الروح بجنس وفصل مميزين لها لتعذر الوصول الى
الاحاطة بها لعدم ورود السمع بها اذ لا استقلال فيها
للامة لانها من المغيبات الموكولة لبيانه تحت لم
يبينها ولم يشر له فلا نخاض فيها لانه تسلق على ما طوى
الله علمه عنا ولم يطلعنا على سره تنبيه اعلم ان الناس
اختلفوا في الروح على فرقتين فرقة امسكت عن الكلام فيها
لانها سر من اسرار الله تعالى لم يؤت علمه البشر وهذه
الطريقة هي المختارة وبها صدر الناظم قال الجنيد

الروح

الروح شيء استاثر الله بعلمه ولم يطلع عليه احدا من
خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنه باكثر من انه موجود
وعلى هذه الطريقة ابن عباس واكثر السلف كما سلف
وفرقة تكلمت فيها وبحثت عن حقيقتها قال النووي
واصح ما قيل فيها يعني على هذه الطريقة ما قاله امام
الحرمين انها جسم لطيف مشتبك في الاجسام الكثيفة اشتباك
الماء بالعود الاخضر وهذه الطريقة مرجوحة وهي ما اشار اليه
الناظم بقوله لكن وجد المالك الى اخره ثم علل النهي عن الخوض
فيها بانه خلاف الادب مع الشارع حيث لم يبينها سبحانه
ولم يكشف لنبيه عنها بقوله اذ ما ثانية ورد النص عن
الشارع بيانها حيث ساله اليهود بواسطة ودونها
عنها والمراد بالنص ما يشمل الظاهر وانما انزل الله سبحانه
ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي اي مما استاثر
الله بعلمها وانه من ابداعاته الكائنة بتكوينه من غير
سبق مادة وتولد من اصل ولما نزلت الاية قالت اليهود
وهكذا نجده عندنا في التورية واذا ابهم الله تعالى علمها
في القران والتورية فمن ابى يطلع التعمق على حقيقتها
كيف وقد قالت اماثل الفلاسفة الراكنون بعطايا العقول
المعولون عليها دون فنون النقول هذا امر غير محسوس
لنا فلا سبيل للعقل اليه تنبيهان الاول قال ابن
بطال والحكمة في ذلك تعريف الخلق عجزهم عن علم ما لا يدركونه
مع قربه منهم حتى يضطرهم الى رد العلم اليه والاقرار بالعجز
عن ادراك ما لم يطلعهم عليه وقال القرطبي حكمته
اظهار عجز المرء لانه اذا لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه
مع القطع بوجوده كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق سبحانه

ولتعالى من باب اولى وقريب منه عجز البصر عن ادراك نفسه
انتهى وهما من واد واحد الثانية اختلف اهل هذه
الطريقة هل علمها النبي صلى الله عليه وسلم قبل موته
فقال ابن ابي حاتم في تفسيره حدثنا ابو سعيد الاشج
قال حدثنا ابو اسامة عن صالح بن حيان قال حدثنا
عبد الله بن بريدة قال لقد قبض النبي صلى الله عليه وسلم
وما يعلم الروح وقالت طائفة بل علمها واطلعه الله عليها
ولم يامره ان يطلع عليها امته وهذا نظير الخلاف في
الساعة والحق كما قاله جمع ان الله تعالى لم يقبضه
عليه السلام حتى اطلعه على كل ما ابهمه عنه الا انه
امره بكتم بعض والاعلام ببعض ثم اشار الى الطريقة
الثانية بقوله لكن الواقفون عن الخوض في الروح
لم يوافقهم على ذلك الا الجل من العلما وخالفهم بعض
فخاض فيها واهل هذه الطريقة اتفقت كلمتهم على
ان اثبات الروح مبني على الادلة السمعية مثل
انها تقبض وتنزع ويعرج بها وتنعم وتعذب
وتسرح في الجنة وتحبس في النار وعلى التنبيهات العقلية
مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما
في التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان
الصحيح للعقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا
يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد ما يمانعه
البدن مثل الحركة الى العلو لعدم ثبوت اختلاف في
انواع الاجسام واستناد الاثار اليها النتاج الحي فهو
متنوعة ومبادئ مختلفة لكنها اختلفت فمنهم من

قال

قال انها النار السارية في الهيكل المحسوس ومنهم من قال
انها الهوى ومنهم من قال انها الما ومنهم من قال
انها مجموع العناصر الاربعة والشهوة والغضب وقيل
الاخلاط الاربعة الدم والسودا والصفرا والبلغم
وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل
جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزا
الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره ولعله مراد من قال
هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اي التي من
شانها ان يحس بها وقيل انها اجسام لطيفة متكونة
في القلب سارية في الاعضا من طريق الشرايين اي
العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب
النابتة منه الى جملة البدن ولهذا يموت البدن اذا
قطع راسه ولا يموت غالبا بقطع بعض الاعضا غيره
وجمهور المتكلمين على انها جسم مخالف بالماهية للجسم
الذي تتولد منه الاعضا نوراني علوي خفيف حي لذاته
نافذ في جواهر الاعضا سار فيها سريان ما الورد في الورد
والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال
بقاؤه في الاعضا حياة وانتقاله عنها الى عالم الارواح
موت قاله السعد وهو مختار الفقها واليه اشار بقوله
وجد الجل اهل مذهب مالك بن انس رحمه الله
ما حاصله هي بالسكون لغة او ضرورة يعني روح كل جسد
صورة اي جسم ذو صورة كصورة ذلك الجسد في
الشكل والهيئة لا في الظلمة والكثافة والرقة واللطافة تبع
اصبغ قول ابن القاسم من عبد الرحيم بن خالد الروح

ذو جسد ويدين ورجلين وعينين ورأس يسل من الجسد سلا
ابن رشد حكى ابن حبيب عنه ان هذا هو النفس والروح النفس
المتردد في الانسان والصواب انهما مترادفان لاية الله
يتوفى الانفس حين موتها وحديث ان الله قبض ارواحنا قال
ابن عرفة قال الشيخ هذا قول سعيد بن الحداد وغيره من اصحابنا
ثم ذكر قول عبد الرحيم وعزا الباجي الاول لمالك وجميع
اصحابه ابن رشد ومعناها الشكل المذكور المسمى نسمة
المعروض للقبض والاخراج والتنعيم وحياة الجسم معنى
لا يقوم بنفسه يخلق الله حياته باتصال الروح به
وموته بانفصاله عنه ربطا عاديا لا موجبا عن الروح
لان الاجسام لا توجب حكما وقبض الروح بالوفاة
اخراجه وفي النوم منعه من التمييز والحس والادراك
لا قول بعضهم اخراجه وله حبل متصل بالجسم كشعاع
الشمس اذا حرك الجسم رجع اليه اسرع من طرف العين
واذا عرفت انها جسم ذو صورة كما دل عليه الكتاب
والسنة واجماع الصحابة لوصفها في الايات والاحاديث
بالتوفي والقبض والامساك والارسال والتناول
والاخراج والدخول والرضى والطمأنينة والانتقال
والتردد في البرزخ وانها تاكل وتشرب وتسرح
وتاوي الى قناديل تحت العرش وتنطق وتعرف
وتنكر الى غير ذلك عرفت انها ليست عرضا والا لزم
قيام العرض بالعرض ومنه تعرف حدوثها لقيام الحوادث
بها تنبيه ويكفيك في ان النهي عن الخوض فيها انما هو
على وجه التأدب مع الشارع النص بمعنى الظاهر
الدال على اقدام من عرف من نزاهته الامتناع عن

المكروهات

المكروهات فضلا عن المحرمات المنقول عنه بعض ا
السلف المحقق عنهم وهو الطريق الموصلة الى المتن
ما اعترض بعضهم على هذه الطريقة بانه يلزم عليها انه
اذا قطع عضو حيوان لزم قطع عضو نظيره من الروح فلا
يصح اطلاق القول بنفيها واجيب بان لطافة
الروح تقتضي سرعة انجذابها من ذلك العضو المقطوع
قبل انفصاله او سرعة الالتحام بعد القطع كما ان
اللطافة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو الجسد
الى باقي اجزاء الروح والله اعلم وحملنا بالاصل لا غنى
عنه لذي طالب تنبيهات الاول الارواح بعد الموت
في البرزخ وهو الحاجز بين الدنيا والاخرة وله زمان
وحال ومكان فزمانه من حين الموت الى يوم القيامة
وحاله الارواح ومكانه من القبر الى عليين لارواح اهل
السعادة واما ارواح اهل الشقاوة فلا تفتح لها ابواب
السما الثاني اختلف في مقر الروح في الجسد حال
الحياة فقيل البطن وقيل بقرب القلب منه وقال
ابن عبد السلام لا يبعد عندي ان تكون الروح في القلب
قال الجلال وما قاله جزم به الغزالي في الاقتصاد
والاصح انه ليس في كل بدن الا روح واحدة خلافا
للعز بن عبد السلام في زعمه ان فيه روحين والله اعلم
ولما شارك العقل الروح في كثرة الاختلاف فيه وكان
ان الاصح الوقف عن بيان حقيقته على القطع لانه من
المغيبات التي لم نحط لا بكنهها ولا بتفصيلها ولم يخبر
علام الغيوب عنها وكل ما هو كذلك فالوقف عن الخوض

فيه اسلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم قال
والعقل هو لغة المنع سمي بذلك لمنعه صاحبه عن الرذائل والقبائح
ولذا لا يطلق عليه تعالى العاقل حكمه في الوقف عنه
والخوض فيه بحكم الروح في ذلك أي المختار الوقف
ولما علم هنا من المضرح له مع الروح طواه واستدرك التنبيه لانه
بيان طريق الخائضين بقوله ولكن من القوم جماعة
خاضوا في بيان حقيقته وصوروا أي بيان حقيقته
أي العقل التكليفي ثم فما أي جعلوا الخلاف فيه
فارا ولم يحل يرجع اليه عند الحاجة فانظرن ان شئت
في كتبهم ما فصلوه من الاقوال في بيان حقيقته التي
فيها فانها غير عزيزة الوجود فمنها قول شيخ
اهل السنة ابي الحسن الاشعري انه العلم ببعض الضروريات
محتجا عليه بان العقل ليس غير العلم والا لجاز
انفكاكهما من الجانبين او من احدهما وهو محال
لامتناع عاقل لا علم له اصلا وعالم لا عقل له اصلا
فيتعين بهذا الطريق ان العقل هو العلم ولا يجوز
ان يكون هو العلم بالنظريات لان العلم بها مشروط
بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون
العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا
يكون نفسه فيتعين ان يكون العقل هو العلم
بالضروريات ولا يجوز ان يكون العلم بكلها فان
العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه فيتعين ان
يكون العلم ببعضها وهو المطلوب وفيه نظر بيناه
بالاصل ومنها قول القاضي انه بعض العلوم

الضرورية

الضرورية وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات
كالعلم بوجوب افتقار الاثر الى المؤثر والعلم
باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين
وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الموجود
لا يخرج عن ان يكون قديما او حادثا والعلم بجواز
سكون الجسم تارة وتحركه اخرى والعلم بطلوع
الشمس من مشرقها قال السيد ولا يبعد ان
يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وهذان القولان
مبنيان على انه عرض وانه من جنس العلم ومن
قال بعرضيته وانه ليس من العلوم النظرية وعرفه
بانه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات قال فالنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما
في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الآلات
وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية
لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات
لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة
بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا قال السيد وقد
اتضح بما ذكرنا من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا
يتم منع الثاني في دليل الشيخ السابق كما لم تتم الملازمة ايضا انتهى
ومنهم من عرفه بانه قوة للنفس بها تستعد للعلوم
والادراكات وجعله السعد مساويا لما قاله الفخر فقال في
شرح المقاصد اذ لا ريب ان هذه القوة حاصلة عند العلم
بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات
وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات

عند سلامة الالات انتهى ومنهم الشيخ ابو اسحاق
حيث عرفه بانه صفة يميز بها بين الحسن والقبيح
ومنهم صاحب القاموس حيث عرفه بانه نور
روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية
ومنهم بعض الحنفية حيث عرفه بانه نور يضي به
بعد انتهاء من محل ينتهي اليه درك الحواس فتبتدي
المطلوب للقلب فيدركه بتأمله وبتوفيق الله
تعالى وذكرنا ايضاحه في الاصل واما الحكما القايلون
بجوهريته فمنهم من عرفه بانه جوهر مجرد غير
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهم
الاكثرون ومن الاسلاميين منهم من عرفه بانه
جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله
وهو النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد
بقوله انا وهم الاقلون ومنهم من عرفه بانه
جوهر تدرك به الغايبات بالوسايط والمحسوسات
بالمشاهدة والعقل على هذا التعريف ليس هو
النفس الناطقة ومن زعم انه بهذا التفسير عبارة
عنها فقد غفل وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به
حيث جعله الة الادراك لا مدركا والمتعارف بينهم
اطلاق المشاهد على المحسوس والغايب على المعقول
ومعنى ادراك النفس المحسوسات بالمشاهدة بسبب
العقل ظاهر ومعنى ادراكها المعقول بالوسايط
انها تتامل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها
الى بعض فتتنبه لمناسبات بينها ومباينات

فتدرك

فتدرك بها معاني كلية وتحكم بالنسبة بعضها الى بعض
ثم تتوصل بها الى معاني اخر وهكذا الى ان تستكمل
جوهرها وحدتها وجعلها وجدها واستدلوا
على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في
احسن صورة فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر
انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب
وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل والحديثان
موضوعان كما نبه عليه المجد في سفر السعادة وابن تيمية
والسخاوي وقال الجلال السيوطي ولم يرد في فضل العقل
حديث وكل ما يروى فيه موضوع كما نقله عنه تلميذه العلقمي
في شرحه للجامع الصغير واما المعتزلة فمنهم من عرفه
بانه ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن ومنهم من
عرفه بانه ما يميز به بين خير الخيرين والشر واما الخوارج
فعرفوه بانه ما عقل به عن الله امره ونهيه وعرفه
امام الايمة ومتبوع افاضل هذه الامة الشافعي رضي الله عنه
بانه آلة التمييز وفي الاصل مهم ما يتعلق بالجميع ولله الحمد
تنبيهات الاول قال الغزالي العقل يطلق
بالاشتراك على اربعة معان احدها غريزة يتهيأ بها
لدرك العلوم النظرية وكانه نور يقذف في القلب به
يستعد لادراك الاشيا ثانيها بعض العلوم الضرورية
كجواز الجايزات واستحالة المستحيلات ثالثها علوم
تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال رابعها انتها قوة
تلك الغريزة الى ان تعرف عواقب الامور وتقمع الشهوة
الداعية الى اللذة العاجلة وتقهرها قال ويشبه ان
يكون الاسم لغة واستعمالا وضع بازاء تلك الغريزة

وانما اطلق على العلوم مجازا من حيث انها ثمرتها كما يعرف
الشيء بثمرته فيقال العلم هو الخشية انتهى **الثاني**
فسرنا ضميره فيه بالعقل التكليفي اي الذي هو مناط
التكليف لان العقل يطلق في اصطلاح اهل العرف
العام على صحة الفطرة وعلى كثرة التجربة وعلى
الهيئة المستحسنة للانسان في حركاته وسكناته
وملبسه ومركبه وفي اصطلاح الفلاسفة على العقول
العشرة التي يبتني اثباتها على ثبوت المجردات
وعلى ان الواحد من كل الوجوه لا يصدر عنه الا واحد
وعلى ان الواجب فاعل بالايجاب الذاتي وغيرها
من القواعد التي تقرر عند الاسلاميين فسادها
والمراد من كونها عشرة انها ليست اقل منها واما في
جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع
بانحصار الافلاك الكلية اي التسعة العرش والكرسي
والسموات السبع بل يجوز ان يكون لكل من الافلاك
الجزئية عقل يدبر امره ويشبه بحوبه بوجه لا يعلم
كنهه الا الله وحده وانما كانت عشرة لتكون
الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل
وهكذا الى الاخر فتكون العقول الصادرة تسعة مع
الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل
الفلك الاخير مدبر امر عالم العناصر بحسب
الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من
تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول
التاثير وافاضة الكمالات لا التصرف الذي
للنفوس مع الابدان ولهم في كيفية ترتيب

الوجود

الوجود وصدور الاجسام من تلك العقول خبط كبير
قالوا ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون
عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا
بالغير وعلما بذلك وبمبدايه فقيل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس
وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من العقل الثاني ونفس وفلك الى اخرها
بتدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع
والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار
امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته
وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار
علمه بعلته نفسه الى غير ذلك من الهذيان الذي
ليس عليه برهان قاتلهم الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون
لا اثر لغيره سبحانه وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان
لهم الخيرة من امرهم وما الله بغافل عما يعملون ولما
انكرت الملاحدة سؤال القبر وعذابه ووافقهم
ضرار بن عمرو ومن تبعه من متقدمي المعتزلة واثبته
اهل السنة والمعتزلة في الجملة لانه جائز عقلا واجب
سمعا لمجيء به الايات والاثار وتلقاه بالقبول
الاجيال من الاخيار قال **سؤال** اصله سؤال منكر
ونكير ايانا بعد احيائنا واقعادنا وتكميل حواسنا
ورد ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتاتى به رد الجواب
من العقل والعلم الينا واجب سمعا لانه من مجوزات
العقول التي جاء بها الشرع وكل ما هو كذلك فهو واجب

شرعا منها البخاري عن انس بن مالك قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم أن العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه
وانه ليسمع قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له
ما كنت تقول في هذا الرجل محمد صلى الله عليه وسلم فاما
المومن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر
الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة
فيراهما جميعا واما المنافق او الكافر فيقال له ما كنت
تقول في هذا الرجل فيقول كنت لا ادري كنت اقول
ما يقول الناس فيقال لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق
من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه
الا الثقلين واخرجه مسلم بنحوه وزاد في المومن ويفسح له
في قبره سبعون ذراعا ويملا عليه خضرا الى يوم يبعثون
فالظاهر من كلام الشطر لامة الدعوة المومنين ولو
حكما والمنافقين والكافرين ومنا القرطبي وابن القيم
وعبد الحق فالجمهور قالوا لمجي الاحاديث بذلك وخلافا
لابن عبد البر في تمهيده في ان الكافر لا يسال وانما يسال
المومن والمنافق لانتسابه الى الاسلام في الظاهر ونازع
الجلال الاولي بانه لم يجي الحديث جامعا بين الكافر والمنافق
وانما اورد في بعضها ذكر المنافق وفي بعضها ذكر الكافر
فيمكن حمله على المنافق بدليل حديث اسماء واما المنافق
او المرتاب ولم يذكر الكافر وفي اخر حديث ابي هريرة عند الطبراني
من قول احاد الضرير والمعتمد ما يصرح بذلك انتهى تنبيهان
الاول تردد الناس في اختصاص السوال بهذه الامة
وعدم اختصاصها به وجزم ابن عبد البر والترمذي في نوادر
الاصول باختصاصه بها لحديث ان هذه الامة تبتلى في

قبورها

قبورها وحديث اوحي الي انكم تفتنون في قبوركم وحديث
بي تفتنون وعني تسالون الثاني قال المشذالي وابن
ناجي والاخبار تدل على ان الفتنة وهي السوال مرة واحدة انتهى
قلت في حديث اسما انه يسال ثلاثا وافرد الجلال
بالمسئلة رسالة جزم فيها بان المومن يسال سبعة ايام
والكافر اربعين صباحا ثم قال انه لم يقف على تعيين
وقت السوال في غير يوم الدفن الثالث السوال في القبر
عن العقايد يقول الملكان له من ربك وما دينك وما
كنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم وفي رواية
زيادة ومن ابوك وما قبلتك وفي اخرى الاقتصار على بعض
تلك المذكورات وجمع باختلاف احوال المسئولين وبان
بعض الرواة اقتصر على بعضها الرابع تعاد الروح للبدن
وقت السوال قال ابن حجر وظاهر الخبر انها تحل في
نصف الميت الاعلى فيسال البدن وفيه الروح وهو
مذهب الجمهور وقالت طائفة السوال للبدن بلا روح
وانكره الجمهور كما غلطوا من قال ان السوال للروح بلا بدن
وعلى كل هي حياة لا تنفي اطلاق اسم الميت عليه بل هي امر
متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما وقد اتفقوا
على انه لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية وانه
لا يدرك الحاضرون حياته كمن اماتته السكتة قال السعد
وهو مشكل بحرابه لمنكر ونكير كما في الحديث الخامس
صفتهما انهما اسودان ازرقان اعينهما كالبرق وصوتهما
كالرعد اذا تكلم يخرج من افواههما كالنار بيد كل واحد
منهما مطراق من حديد لو ضرب به الجبال لذابت
واسمهما منكر ونكير لانهما لا يشبهان خلق الادميين

ولا خلق الملائكة ولا خلق الطير ولا خلق البهائم ولا خلق الهوام بل
مما خلق بديع وليس في خلقتهما انس للناظرين اليهما جعلهما الله
تذكرة للمؤمنين وتبصرة وهتكا لستر المنافقين وقيل وهما للمؤمن
والكافر وقيل هما للكافر والعاصي واما المؤمن فله مبشر
وبشير وقيل ومعهما ملك اخر يقال له ناكور وجاء قبلهما
ملك يقال له رومان وقيل وحديثه لين السادس
يحتمل انهما يسألان الميت معا كما في رواية ويحتمل احدهما
ويحتمل ان الامر يختلف باختلاف الاشخاص وهو المختار ووقت
السؤال وقت انصراف الناس عنه وجزم الجلال بانهما يأتيان
الميت ولا يتولى السؤال الا احدهما السابع لو يأتيان
جماعة في وقت واحد باقاليم مختلفة لجاز ان تعظم جثتهما
ويخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة في مرة واحدة ويخيل
لكل منهم انه المسؤول دون غيره ويحجب سمع كل منهم عن كلام غيره
على حد محاسبة الله خلقه يوم القيامة الثامن لم
يثبت حضور النبي صلى الله عليه وسلم حين السؤال في
القبر نعم ثبت كون ابليس يكون في زاوية من القبر
يشير الى نفسه عند قول الملك للميت من ربك
ونسأل الله الصواب التاسع الانتهار والاقلاق
والازعاج لغير المؤمن واما هو فيترفقان به ويقولان
له اذا وفق للجواب نم نومة العروس الذي لا يوقظه الا
احب الناس اليه ويسأل كل احد بلسانه وقيل
بالسريانية واستغرب العاشر ورد ان المرابط لا يسأل
وان الشهيد واحرى الصديق لا يسأل وان الملازم على
قراءة تبارك الملك كل ليلة لا يسأل وان الميت بالبطن
لا يسأل وان الميت ليلة الجمعة او يومها لا يسأل

وان

وان الميت بالطاعون او في زمنه صابرا محتسبا لا يسأل
وان الملائكة لا تسأل وتوقف ابن الفاكهاني في اهل
الفترة والمجانين والبله قال الجلال ومقتضى الروضة
انه لا يسأل الا المكلفون وفي سؤال الاطفال خلاف كبير
جزم القرطبي وجماعة بسؤالهم وتكمل عقولهم والهامهم
الجواب عما يسألون عنه قال وهذا هو الذي تقتضيه
ظواهر الاخبار وقد جاء ان القبر ينضم عليهم كما ينضم على
الكبار وظاهر الرسالة يسألون كما قاله وهو احد قولي
الحنابلة والاخر انهم لا يسألون واختاره الجلال تبعا لفتوى
شيخه العسقلاني وذكر ان متأخري ايمتهم عليه وبعض
من شرح عقائد النسفي من الحنفية جزم بان كل
ميت يسأل صغيرا كان او كبيرا قال وتوقف ابو حنيفة في
سؤال اطفال المشركين ودخولهم الجنة وهم عند غيره يسألون واما
الانبياء فالحق انهم لا يسألون ولا ينبغي عندي ان يكون محل خلاف
لاحد وفي كل ذلك احاديث تخصص احاديث عموم السؤال والله اعلم
الحادي عشر الطلب والسؤال والاستخبار والاستفهام والاستعلام
الفاظ متقاربة بينها بالاصل الثاني عشر قال بعض
علمائنا ان دخول الملك القبر جاز ان يأول باطلاعه على من
فيها وادراك اهلها ذلك وجاز ان يكون على ظاهره للطافة
اجزائه يتولج خلال المقابر فيتوصل اليهم من غير نبش ويجوز
ان ينبشها ثم يعيدها الله الى حالها من غير ان يدركها الاحياء
ويجوز ان يدخل الى الاموات من تحت قبورهم بمداخل لا يهتدي
الانسان اليها قال القرطبي قلت في الحديث انهما يمشيان
في الارض كما يمشي احدكم في الضباب والله اعلم الثالث عشر

الصواب ان السوال نفس الفتنة ولذا ترجم بعضهم بقوله
باب فتنة القبر وهي سوال الملكين فلا يتوهم من لفظ
الفتنة الضرر لكل احد اذ هي الاختبار والامتحان
بالنظر الى الميت او الينا او الى الملايكة لاحاطة علم
الله سبحانه بكل شي قال الله تعالى وفتناك فتونا
اي اختبرناك فليس هي مثل يوم هم على النار يفتنون
اي يعذبون لانها تاتي لمعان بيناها بالاصل الرابع
عشر من تمزقت اعضاوه وتقطعت اوصاله ونهشته
السباع فما كلته في اجوافها لا يبعد ان يخلق الله الحياة
في اجزايه او بعضه كما كان خصوصا على قول ابي المعالي
المرضي عندنا ان السوال يقع على اجزا يعلمها الله
تعالى من القلب او غيره فيحييها ويوجه السوال عليها
وذلك غير مستحيل عقلا قاله القرطبي وفي الاصل
بيان حكمة السوال وهي اجمالا اظهار ما كتمه العباد
في الدنيا من كفر وايمان لتباهي بهم الملايكة او ليفتضح
عندهم والعالم الخبير على كل شي شهيد ويعلم
ما يسرون وما يعلنون ويعلم ما يبدون وما كانوا
يكتمون ثم عذاب القبر اي واجب وثم بمعنى الواو
اذ ربما قارن العذاب السوال واصل العذاب في
كلام العرب من العذب وهو المنع يقال عذبته عذبا
اذا منعته وعذب عذوبا اي امتنع وسمي الما عذبا
لانه يمنع العطش فسمي العذاب عذابا لانه يمنع
المعاقب من معاودة مثل جرمه ويمنع غيره من
مثل

مثل فعله قاله الواحدي والقبر واحد القبور في الكثرة
واقبر في القلة والمقبرة المكان المهيا للدفن مثلث
الباء ويقال للمدفن مقبر قال الشاعر
لكل اناس مقبر بفنائهم وهم ينقصون والقبور تزيد
ووجوبه سمعي لانه تظاهرت على اثباته دلايل الكتاب
والسنة قال الله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا واما الاحاديث فبلغت جملتها
التواتر ولا يمتنع عند العقل ان الله تعالى يعيد
الحياة في الجسد او في جزء منه ويعذبه وكل ما لم يمنعه
وورد به ووقوعه الشرع وجب قبوله واعتقاده
فالمعذب اما الجسد كله او بعضه بعد اعادة الروح
اليه او الى جزء منه ليدركه فيه وخالف محمد بن جرير
وعبد الله بن كرام وطايفة فقالوا المعذب
الجسد ولا تشترط اعادة الروح قال اصحابنا
وهذا فاسد لان الالم والاحساس انما يكون في
الحي ويقول يجمع العذاب في بدن الميت حتى اذا بعث
وجده كالسكران يضرب حال سكره ويجد الم الضرب
بعد صحوه وانكرت الملاحدة ومن تمذهب من
الاسلاميين بمذهب الفلاسفة عذاب القبر
وقالوا انه لا حقيقة له محتجين بانا نكشف القبر
ولا نجد فيه ملايكة عميا صما يضربون الناس
بمقامع من حديد ولا نجد فيه حيات ولا ثعابين
ولا نيرانا ولا تنانين ولو كشفنا عن الميت في كل
حالة لوجدناه في قبره ولم يذهب ولم يتغير وكيف
يصح اقعاده واجلاسه ونحن لو وضعنا الزيبق بين

عينيه لوجدناه بحاله وكيف يفسح له في قبره مد البصر
او الي بلده ونحن نفتح القبر فنجده لحده ضيقا ومسلحة
علي حد ما حفرناه ومع ضيقه كيف يسعه ويسع الملائكة
السائلين له وحملوا كل ما جا من ذلك علي حالات تترد
علي الروح من العذاب الروحاني واجاب اصحابنا
عن كل ذلك بانا نومن به ولله ان يفعل ما يشا من
عقاب ونعيم ويصرف ابصارنا ويحجبها عن جميعها ويغيبه
عنا فمن قدرته سبحانه ما هو فوق ذلك اذ هو القادر
علي كل ممكن ولا ريب لمن يدعي الاسلام الا من له القدرة
علي مثل ذلك بل نجوز علي قدرته سبحانه ان يسال الميت
ويعذب به بحضرتنا ونحجب اسماعنا وابصارنا عما يفعله
ملا ئكته به وربما كان بحضرتنا اثنان احدهما ينعم
والاخر يعذب ولا يشعر احد ممن حولهما بذلك فاذا
استنطقنا اخبر كل واحد منهما عما كان فيه وبالجملة
فاحوال المقابر واهلها علي خلاف عادات اهل الدنيا
في حياتهم فلا يقاس عليها ومن جنس هذه الشبهة
قولهم ايضا نحن نري المصلوب علي خشبة مدة طويلة
وهو لا يسال ولا يجيب وكذلك نشاهد الميت علي سريره
وهو لا يجيب سائلا ولا يتحرك ومن افترسته السباع ونهشته
الطيور وتفرقت اجزاؤه في حواصلها وبطون الحيتان
وذهبت به الي التخوم او ذهبت اجزاؤه في ادراج الرياح
كيف تجتمع اجزاؤه ام كيف تتالف اعضاؤه
ام كيف تتصور مسايلة الملكين لمن هذا وصفه
وكيف يصير القبر عليه روضة من الجنة او حفرة
من النار ومن انكر هذا فلينكر الشرايع من اصلها

فان

فان الذين جاوا بها هم الذين جاوا من عند ربهم بهذا
والناقلين عنهم له هم الناقلون غيره ولينكر نزول جبريل
علي النبي صلي الله عليه وسلم ومكالمته اياه بحضرة الجم
الغفير وهم لا يدركون ذلك ولا يطلعون عليه والله اعلم
تنبيهات الاول قد القبر جري علي الغالب
اوان قبر كل انسان بحسبه وقال الجلال قال العلما
عذاب القبر هو عذاب البرزخ اضيف الي القبر لانه
الغالب والا فكل ميت اراد الله تعذيبه ناله ما اراد
الله به قبر او لم يقبر ولو صلب او غرق في بحر او اكلته
الدواب او حرق حتي صار رمادا او ذري في الريح
ومحله الروح والبدن جميعا باتفاق اهل السنة
وكذا القول في النعيم انتهي والله اعلم الثاني لا يختص
عذاب القبر بالكافر ولا المنافق بل قد يكون لعصاة
المومنين كما لا يختص بهذه الامة ايضا وان كانت النصوص
انما فيها التصريح بالكفار والمنافقين قاله عبد الحق
الثالث قد يكون من انواع عذاب القبر ضغطته
قال ابو القاسم السعدي هي التقاء حافتيه علي الميت
لا ينجو منها صالح ولا طالح ولو نجي منها احد لنجا منها
سعد بن معاذ الذي اهتز لموته عرش الرحمن فرحا
بقدوم روحه للجنان وحضر جنازته سبعون الفا
من الملائكة الاعيان وفي الحديث لو افلت منها احد
لافلت منها هذا الصبي يضم الكبار حتي تختلف اضلاعه
ثم يبعد ومرضه وعمره وتنعم المومنين ضم الام الشفوقة
لولدها المطيع ثم تنفرج عنه قال الحكيم الترمذي

سبب هذه الضغطة انه ما من احد الا وقد ألم بخطيئة
وان كان صالحا فجعلت هذه الضغطة جزا ولتكفيرا لها
ثم تدركه الرحمة واما الانبيا فلا نعلم ان لهم في القبور
ضمة ولا سوالا لاولي الحلة من قرا قل هو الله احد
في مرضه الذي يموت فيه لم يفتن في قبره وامن من
ضغطة القبر وحملته الملايكة يوم القيامة باكفها
حتى تجيزه من الصراط الي الجنة ثم عطف على سوالك
او على عذاب القبر بحذف حرف العطف للضرورة
قوله ونعيمه اي تنعيم الله الميت في القبر
واجب لما ورد به من الاحاديث النبوية البالغ
بمجموعها حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا
ففيها عرض المقعد على المومن من الجنة بالغداة
والعشي وفيها انه يفسح له في قبره سبعون ذراعا
في مثلها ويملا عليه خضرا الي يوم القيامة وصح
انه روضة من رياض الجنة كما جا انه حفرة من حفر
النار والصواب ان كل ذلك عند العلما على حقيقته
قال السعد والعرض لنعيم القبر اولى مما في
عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر
دون نعيمه بنا على ان النصوص الواردة في عذابه
اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالعذاب
بالذكر احق انتهى تنبيهات الاول لا يختص
نعيم القبر وعذابه بهذه الامة كما لا يختص نعيمه
بالمكلفين ومن زال عقله قبل البلوغ وهو على طوية
من خير او شر حكم له بالتنعيم والنجاة من العذاب

الاليم

الاليم ومن زال عقله بعده وهو على طوية حكم له بما من
كفر او ايمان او طاعة او عصيان الثاني قال القرطبي
عرض المقعد على المومن والكافر والعرض على الجنة والنار
لاهل السعادة ولاهل الشقاوة على قدر مقاماتهم وتفاوت
مراتبهم وانما التردد في عصاة المومنين هل يعرض عليهم
نعيم الجنة فقط او عذاب النار فقط او لهم الامران انتهى
والظاهر ان لهم الامرين وان كانت النصوص ليس فيها الا
التصريح بالاول والحق ان التوفيق للجواب عام في حق كل من
ختم له بالاسلام وان التنعيم فيها خاص بالطايعين ومن
اراد الله به المغفرة يوم الدين وتبقى نصوص عذاب القبر
في الكافرين ومن اراد الله عقوبته يوم القيامة من المسلمين
الثالث يمكن ان يقال انما لم يضف السوال للقبر كما اضاف
له العذاب والنعيم لان السوال يكون ايضا للحساب وعلى
الصراط الرابع الاضافة في عذاب القبر ونعيمه على
معنى اللام عند الجمهور وعلى معنى في عند ابن مالك الخامس
قال ابن القيم عذاب القبر قسمان دايم وهو عذاب الكفار
وبعض العصاة ومنقطع وهو عذاب من خفت جرايمهم من
العصاة فانهم يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعا او صدقة
او غير ذلك وقال النسفي بلغنا ان الموتى لا يعذبون ليلة
الجمعة تشريفا لها قال ويحتمل اختصاص ذلك بعصاة المسلمين
دون الكفار وعممه في بحر الكلام في الكفار ايضا فقال ان
الكافر يرفع عنه العذاب يوم الجمعة وليلتها وجميع شهر رمضان
قال واما المسلم العاصي فانه يعذب في قبره لكنه ينقطع عنه
ليلة الجمعة ويومها ثم لا يعود اليه الي يوم القيامة وان مات

ليلة الجمعة او يومها عذب ساعة واحدة ثم لا يعود اليه الى يوم
القيامة وممن قال ان عذاب القبر نوعان دائم ومنقطع الدميري
من الشافعية ايضا رحمه الله السادس قد قدمنا ان
التنعيم للجسد والروح جميعا كالتعذيب وفي القرطبي قيل
ان العرض للتنعيم والتعذيب انما هو على الروح وحده ويجوز
ان يكون معه جزء من البدن ويجوز ان يكون عليها مع جميع الجسد
فترد اليه الروح كما ترد عند المسايلة حتى يتعذب المكلفان
واجب اي حق ثابت وهو خبر عن المبتدا وما عطف عليه جميعا
اي كل منها امر واجب او عن احدهما ويقدر للباقي نظيره والله
اعلم ولما اختلف الناس في المعاد فذهب الطبايعيون
الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة الى انه لا معاد
للانسان اصلا زعما منهم ان هذا الشكل المخصوص بما له
من المزاج والقوى والاعراض يفنى بالموت وزوال الحياة
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم
ونحى نحوهم في هذا الدهرية والملحدة وفي هذا تكذيب
للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على
ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر
المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت ام جوهر
باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة
والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور
المسلمين الى انه جسماني فقط لان الارواح عندهم باقية
وهي جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد
ثم اختلفوا في طريقه فقال اهل السنة بالسمع وقال المعتزلة
بالعقل وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان

البدن

البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر
مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع
التعلقات ونحى نحوهم في هذا طايفة من النصارى وذهب
كثير من علماء الاسلام كالغزالي والكعبي والحليمي والرا عب
والدبوسي الى المعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى
ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من
الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
وممن قال به ايضا التناسخية الا ان المليين يقولون
بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في
الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم
لانهم ينكرون الاخرة والجنة والنار واعلم ان الجمهور من
المتكلمين اتفقوا على جواز اعادة المعدوم والحكماء على امتنا عها
واما المعتزلة فذهب ابو الحسين البصري منهم الى
جواز اعادة الجواهر لكن بنا على بقائها وانها في العدم
حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض
فقال بعضهم تمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما
يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة
الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها
عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا
للعبد وحكموا انها لا يجوز اعادتها للعبد ولا للرب
والى ما لا يكون مقدورا للعبد فجوزوا اعادتها قال
السعد بعد ذلك لنا قطعا ان الاصل فيما لا دليل على
وجوبه ولا على امتناعه هو الامكان بنا على ما قاله

الحكما ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قايم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم
فعليه الدليل والالزامات المقادة على المتنازع عينه
لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشي ممكنا
في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما
هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود
ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص وقريبا من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن
قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول
ان افاده زيادة استعداد لقبوله الوجود على ما هو شان
ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل
فقد صارت قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على
الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد
بقوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة
انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في
جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة التي
جعلت اهون على اعادة الاجزا وما تفتت من المواد
الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير
اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على
اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد
فضلا عن الاستعداد القايم به فان قيل ما معنى كون
الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت
المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة
يكون من جهة الفاعل بزيادة استعداد الفاعل بزيادة

شرايط

شرايط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعداد
للقبول وهذا هو المراد هاهنا واما من جهة قدرة الفاعل
فالكل على السوا لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم
ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا
الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كما منتا ع
المحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود
بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشي بعينه
وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو
امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع
لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما
بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة هاهنا
كونه معادا او موجودا بالوجود ثانيا والى مذهب اهل السنة
اشار بقوله بعث الحشر يعني ان بعث الله سبحانه جميع
العباد واحياهم بجمع اجزايهم الاصلية وهي التي من شانها
البقا من اول العمر الى اخره واعادة الارواح اليها وسوقهم
الى محشرهم لفصل القضا بينهم حق ثابت بالكتاب والسنة
واجماع سلف هذه الامة مع كونه من الممكنات التي اخبر بها
الشارع وكل ما هو كذلك فهو صادق والاخبار عنه
مطابق اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود
او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحياة وهذه امارات
الامكان واما اخبار الشارع عنه فلما تواتر عن الانبيا
من الاخبار به وقد ورد في القران من الايات الدالة عليه
ما يقارب في الكثرة ايات الاحكام واكثرها لا يحتمل التاويل
مثل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون

من بعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه يوم تشقق الارض
عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وبالجملة فقد ارشد سبحانه
الى المعاد ببراهين القياس في ايات عديدة فاشار الى قياس
الاعادة على الابتدا بقوله كما بداكم تعودون كما بدانا اول
خلق نعيده والى قياسها على خلق السموات والارض بقوله
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
مثلهم والى قياسها على احيا الارض بعد موتها بالمطر
بقوله ويحيي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون والى قياسها
على اخراج النار من الشجر الاخضر قل يحييها الذي انشاها بقوله
اول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر
نارا فاذا انتم منه توقدون واما الاحاديث فقد بلغت
جملتها التواتر المعنوي ولا شك ان الحشر صار من ضروريات
الدين فانكاره كفر يقيني وانت خبير بان تاويل النصوص
لغير ضرورة الحاد في الدين وخروج عن سبيل المؤمنين
واما المعتزلة فقد كانوا ابدعوا ثبوت الحشر بل
وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى
ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين
ولا يتاتى كل ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان
ما لا يتاتى الواجب الا به فهو واجب وربما يتمسكون
بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفنا وبناه على
اصلهم الفاسد ومد بيناه بالاصل تنبيهات
الاول اعلم ان المنكرين لاعادة المعدوم اختلفوا
فذهب جماعة منهم الى ان امتناع اعادة المعدوم ضروري
لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد

والتعصب

والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم
ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح
بان اعادة المعدوم ممتنعة ورد بالمنع كيف وقد قال
بجوازه كثير من العقلا الطالبين للحق المتحلين بالانصاف
واقاموا عليه البرهان كما عرفت وذهب اخرون منهم
الى انه نظري وتمسكوا عليه بوجوه الاول لو اعيد
المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيئين ونفسه
واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين
فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني
وجوده بعينه واتصاف ذلك الشي بل وجوده السابق
واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص
ويكفي لصحته تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق
واللاحق قال السعد وجعل صاحب المواقف
هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام
القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب
ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع تشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها
ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بقيد كونه في وقت اخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز
اعادته لعدم التمايز وبطريق الالزام على من يقول
باعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كونه الشي
مبتدا من حيث انه معاد اولا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته
الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شي
واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد

لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا
ومنع كونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد
وجد في الوقت الاول ودفع للتفرقة بين المبدا والمعاد
حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه
ثلاثة اوجه بحسب ما يلزم من الفاسدات والجواب
انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا
الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم
خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات
والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو
سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا
البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم
يكن موسوقا بحدوث اخر وهذا معنى ما يقال
ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول
والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني
وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان
بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبدا
والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشي من العوارض
والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم الثالث
لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتدا
ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة
لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد
بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل

لعدم

لعدم التمايز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في
الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس
الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند
العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل
ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح
هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين
ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا
باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم ممتنع الاشارة
اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود
لان الحكم بثبوت شي لشي يقتضي تميزه وثبوته في الجملة
والجواب عند المعتزلة القائلين بمنع اعادة المعدوم
وبغدادية ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند
العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني
انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج حينئذ وله
تتمة بالاصل قال السعد وقد يجاب عن جميع
الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشي الذي
هو المعاد بجميع اجزايه وعوارضه بحيث يقطع كل من
يراه بانه هو ذلك الشي كما يقال اعد كلامك اي تلك
الحروف بتاليفها وهيئتها ولا يضر كون هذا معادا
وفي زمان وذاك مبتدا وفي زمان ولا المناقشة في ان
هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر
ولا يبطل لشي من الوجوه انتهى من شرح المقاصد الثاني
احتج من اثبت المعاد الروحاني وانكر المعاد الجسماني بوجوه
الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها

ايجاد ابعد الفنا فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحيا بعد
التفرق والموت فللقطع بفنا التاليف والمزاج والحياة وكثير من
الاعراض والهيات وجوابه منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا
على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزا الى ما كانت عليه من
التاليف والحياة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل
المبتدا لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذا
له واجزا من بدنه فتلك الاجزا الماكولة اما ان تعاد في بدن
الاكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه
معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزا من بدن احدهما
دون الاخر ولا سبيل الى جعلها جزا من كل منهما وايضا
اذا كان الاكل كافرا والماكول مومنا يلزم تنعيم الاجزا
العاصية او تعذيب الاجزا المطيعة وجوابه انا نعني
بالحشر اعادة الاجزا الاصلية التي من شانها ان تبقى من
اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل
من الاكل والماكول الاجزا الاصلية الحاصلة في اول الفطرة
اعني حال نفخ الروح فيه من غير لزوم فساد فان قيل
يجوز ان تصير تلك الاجزا الغذائية الاصلية في الماكول
الفضلة في الاكل نطفة واجزا اصلية لبدن اخر ويعود
المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه
فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزا لبدن اخر
فضلا عن ان تصير جزا اصليا فلا يحتاج الى اعادة الجمع
والتاليف بل انما تعاد الحياة والصور والهيات
وقالت المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عند ذلك
ليتمكن من ايصال الجزا الى مستحقه الثالث ان

الاعادة

الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عايد الى الله
تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عايد الى العبد ايضا
باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة
ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس وكل ما يتخيل لذة فانما
هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه
لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الما
ثم يخلصه عنه فتكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير
لايق بالحكمة والجواب عنه منع لزوم الغرض وقبح
الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال
اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزا الى مستحقه
غرضا ثم منع كون اللذة الاخروية من جنس الدنيوية بحسب
الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه الثالث
المعاد الروحاني المحض الذي قال به الفلاسفة معناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن
واستعمال الالات او التبري عما ابتليت من الظلمات
الرابع اول من يبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا موسى
على الاصح وجزم القرطبي في المفهم بانه اول من يكسى وجزم
تلميذه في التذكرة بان اول من يكسى ابراهيم كما في حديث
الصحيحين وغيره والاول اصح وقد بينت ذلك مع نفايس
بالاصل الخامس ان الحشر لجميع العباد ولو حرقوا وذروا
في الرياح سوا كانوا يجازون كالمكلفين او لا كالوحوش
وذهبت جماعة الى انه لا يحشر الا من يجازى وعزى النووي
الاول للمحققين وصححه واختاره وكذا السقط فاختار الحليمي
بعثه ان القي بعد نفخ الروح فيه والا فكسائر الموات السادس
اضاف البعث للحشر لان انواع الحشر اربعة اثنان في الدنيا احدهما

اجلاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهود الى الشام وثانيهما
سوق النار الناس قرب قيام الساعة الى المحشر كما في
حديث اشراط الساعة واثنان في الاخرة احدهما وهو
المراد هنا جمعهم الى الموقف بعد احيايهم كما قال تعالى
وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وثانيهما صرفهم من الموقف
الى الجنة او النار ولما اختلف القايلون بحشر الاجسام
فيما عنه عودها فقال الاكثرون منهم ان الله سبحانه
يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها قال البدر الزركشي
وهو الصحيح وقالت جماعة منهم ان الله سبحانه يفرق
الاجزا الاصلية ثم يعيد تركيبها وتاليفها اشار الى ذلك
بقوله وقل ايها المكلف المعتقد للبعث قولا نفسيا
ينتجه اعتقادك حقيته وجزمك بها او لفظيا يوافق
اعتقادك انه يعاد بناه للمفعول للعلم بفاعله وهو
الله تعالى مرزورة ان اعادة المعدوم وخلق الاجسام
لابد لان تحت قدرة الخلق اتفاقا الجسم اي كل جسم
يبعثه الله تعالى بلغ حد التكليف اولا كان من نوع من كلفه
ام لا وهو عند محققي المتكلمين الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا مولفا من
جوهرين فردين كان الجسم هو مجموعهما لا كل واحد منهما
كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مولف وكل جوهر
مولف جسم وفاقا ومبنى المعتزلي على امتناع قيام
التاليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد
بمحلين بل لكل جزء تاليف قايم به وهو معنى المولف
واجيب بان التاليف معنى الشيين يعتبر تارة

استناده

استناده الى المجموع من حيث هو مجموع فيكون مولفا من الشي
والى كل واحد فيكون مولفا مع الشي فالجسم هو المولف
بالمعنى الاول والجز بالمعنى الثاني فلم يتكرر الوسط
وهو على المشهور عن المعتزلة الطويل العريض العميق
قال السعد ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة
ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي
هو كم له الابعاد الثلاثة لكن هذه عرضا عاما شاملا
فتفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة
مركبة للجسم الطبيعي كالطاير الولود للخفاش ولا يضره
كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج
على انه يحتمل ان يراد بالطويل ما يكون له الطول اي
الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي
لان هذه الابعاد اجزاوه واعترض بان الخاصة
انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه
ليست كذلك اما عدم الشمول فلانه لا خط بالفعل
في الكرة ولا سطح فيما يفرض من الجسم الغير المتناهي فانه
جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة
ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما عدم
اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا
وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول
ما فيها من الابعاد مع بقا الجسمية واجيب بعد تسليم
ان انتفا الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف
الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك
الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على انه

ما ذكر من زوال مقدار وحدوث اخر مما لا نثبت له عند
المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى
عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما الزوال
للخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطويل
خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل
فاي حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك
لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون
بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند
الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع
ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع
ثلاثة ثم فوقها ثلاثة وقيل اربعة بان يوضع جزءان
ويجنب احدهما في سمت الاخر جزء اخر وفوق احد الثلاثة
جزء اخر وانما لم يفرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع
على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في
حيز المنع لاستلزامه الانقسام وبالجملة فالجوهر المركب
الذي يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه
او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى
عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى عندهم بالسطح
يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز
عنه بقيد العرض والعمق وهذا الرسم الذي اختاره المعتزلة
لقدماء الفلاسفة ولما راى متاخروهم انه لابد من ذكر
الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود
الابعاد بالفعل صرح منهم ارسطو وشيعته بالمقصود
فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الذي يمكن ان يفرض

فيه

فيه ابعاد ثلاثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة
وايضاحه انه اذا قام خط على اخر عمودا فان كان قائما
عليه غير مائل الى احد الجانبين هكذا ⊥ فالزاويتان الحادثتان
تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا
هكذا ∠ فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر
وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في
الجسم بعدا كيف اتفق ثم اخر يقاطعه في اي جهة شئنا
بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه
بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين
لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا
قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد
على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه تنبيه المعتبر من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة
الاول للمتكلمين انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية
العدد الثاني للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى
والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط
كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل
الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام
كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق
على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والاعراض الا انها
عند الاشراقيين نفس الجسم وتسمى من حيث قبول المقادير
مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند
المشائين جوهر يتقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة ويحصل
بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند
المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التاليف فيحصل

لفظ الهيولى فيه وجهان
التشديد والتخفيف وهو
اشهر [illegible]

الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه
عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته
ويتقوم به محله الذي هو الهيولي قاله السعد وقوله
بالتحقيق ان جعل حالا من الجسم فهو اشارة الى ان الجسم
الثاني هو الاول المعدوم بعينه لا مثله والا لزم ان
المثاب او المعذب غير الطايع والعاصي وهو باطل
بالاجماع وفيه ما مر وان جعل متعلقا بيعاد فكذلك
ايضا وان جعل متعلقا بنفذ فهو اشارة الى انه قول عن
برهان ودليل لا من قبيل الراي اذ التحقيق اثبات الحكم
بالدليل على ارجح الاقاويل ويمكن حمله على معنى الكشف
عن الحقيقة وبيان الشي على الوجه الحق وعلى يعاد قوله
عن عدم محض وهو صفة موصوف محذوف في الحقيقة
اي يعاد اعادة ناشئة عن عدم او بعد عدم فعن مثلها في
قوله تعالى عن طبق وهذا قول اهل السنة والمعتزلة
القايلين بصحة الفنا على الاجسام بل بوقوعه قال
الامدي وهذا هو الصحيح وعليه الاكثرون ومن نحوه
للزركشي ولذا قدمه جازما به حاكيا مقابله بصيغة
التمريض ثم اختلفوا في ان فنا الاجسام وعدمها الناشية
عنه هل كان باعدام يعدم او بحدوث ضد او بانتفا
شرط وجودها فذهب القاضي منا وابو الهذيل من
المعتزلة الى الاول الا ان القاضي يقول ان الله تعالى
يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده
كذلك فصار موجودا وابا الهذيل يقول ان الله تعالى
يقول افن فيفنى كما قال له كن فكان وذهب جمهور
المعتزلة الى الثاني فقالوا ان فنا الجوهر بحدوث ضد

له

له هو الفنا ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد وابن
شبيب الى ان الله تعالى يخلق الفنا في محل معين من الجوهر
ثم اختلفا فقال ابن الاخشيد ان الله تعالى يخلقه في
جهة معينة من جهات الجوهر فاذا احدثه فيها عدمت
الجواهر باسرها وقال ابن شبيب ان الله تعالى
يحدث في كل جوهر بعينه فنا وذلك الفنا يقتضي عدم
الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي وابنه
ابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يعدم الجوهر
يخلق فنا لا في محل معين منه ثم اختلفا فقال
ابو علي واتباعه ان الله تعالى يخلق بعدد كل جوهر
فنا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها وذهب
امام الحرمين والاكثرون وبشر المريسي والكعبي والنظام
من المعتزلة الى الثالث ثم اختلفوا في تعيين ذلك
الشرط فقال بشر انه بقا يخلقه الله تعالى لا في محل
فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وقال الاكثرون منا
والكعبي من المعتزلة انه بقا قايم بالجوهر يخلقه
الله تعالى فيه حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله فيه
انتفى الجوهر وقال امام الحرمين منا انه الاعراض
التي يجب اتصاف الجسم بها فان الله تعالى يخلقها
في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال
النظام ان يخلق الله الجوهر حالا فحالا فان الجواهر
عنده لا بقا لها بل هي متجددة تجدد الاعراض فاذا
لم يوالي الله على الجوهر خلقه فني تنبيهات الاول
قال السعد واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل

سيما القول بكون الفنا امرا محققا في الخارج ضدا للبقا
قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقا موجودا لا في محل
ولعل وجه البطلان غني عن البيان الثاني جملة
مذاهب الناس في صحة قبول الاجسام الفنا وعدمه
اربعة مذهب النظام وهو انها باقية غير متوالية
وقابلة للفنا غير دائمة البقا بنا على ما يراه الفلاسفة
من انها ازلية ابدية ومذهب الجاحظ وجمع من
الكرامية انها ابدية غير ازلية ومذهب اصحاب
ابي الحسين التوقف في صحة الفنا ومذهب اهل السنة
والمعتزلة صحة الفنا ووقوعه كما علمت وقيل بل نفاد
الاجسام لاجل عمي تقولتي لها محض واورده بصيغة
التمريض لحكاية الامدي له بعد جزمه بتصحيح
مقابله السابق وعزوه للاكثرين كذلك وان
قال السعد بعد ذكره قولي الفنا والتفريق والحق
التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز
عقلا ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول
اعراضها المعهودة ثم تعود بعينها ولم يدل قاطع
سمعي على تعيين احدهما فلا تبعد ان تغير اجسام
العباد الى صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها
الى ما عهد ولا تحيل ان يعدم منها شي ثم يعاد
وعبارة المواقف وشرحه للسيد هل يعدم الله
الاجزا البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها
التاليف الحق انه لم يثبت في ذلك شي فلا جزم فيه
نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شي من الطرفين

وليس

وليس في قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه دليل على الاعدام
لان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شي خروجه عن صفاته
المطلوبة منه وزوال التاليف كذلك ومثله يعني فنا عرفنا
فلا يتم الاستدلال بقوله كل من عليها فان على الاعدام ايضا انتهى
ونحو ما قالوه للتخيير بعد ما حكي الطريقين ورجح الاول كما عرفته عبارة
الغزالي في كتاب الاقتصاد فان قيل ما تقولون اتعدم الجواهر
والاعراض ثم تعادان جميعا او تعدم الاعراض دون الجواهر
وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع
دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات وذات لبعضهم
الحق وقوع الامرين جميعا اعادة ما انعدم بعينه واعادة
ما تفرق باعراضه وهو حسن والله اعلم احتج القائلون بان
الاعادة عن عدم محض بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل
ظهور المخالفين كبعض اهل السنة والمعتزلة ورد بالمنع كيف
وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين
على بقا الحق وفنا الخلق بمعنى هلاك الاشيا وموت الاحيا وتفرق
الاجزا لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم
يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات وحينئذ فلا يصلح حمل الاجماع
الذاهب اليه على ما كانوا عليه الثاني قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه ولو بعد
القيامة وفاقا فكونه قبلها واجب ورد بانه يجوز ان يكون
المعنى هو مبدا كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في
الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول زوارك
ام اخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا زائر سواه او هو
الاول والاخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع
الاحيا او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة

فليس المراد انه اخر كل شي بحسب الزمان للاتفاق على ابدية
الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه
فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشي
بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع
واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا
لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت
او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال
هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة
اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل
جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب
كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد
الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل
لم يقصد به وجه الله فهو هالك اي غير مثاب عليه
الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من
العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد بدئه
لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم
ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم
بل المراد به الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى اسم
او لم يروا كيف يبدئ الخلق او لم يسيروا في الارض
فينظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق
حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة
في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق
اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير كما كان عن

مادة

مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس
قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع
بل هو خروج الشي عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني
زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت
فيقال افناهم الحرب وقيل معنى الاية كل من على وجه الارض
من الاحياء فهو ميت قال الرازي ولو سلم كون الهلاك
والفناء بمعنى العدم فلا بد في الايتين من تاويل اذ لو
حملتا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في
علي الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه ايلا الى العدم على ما ذكرتم
اولى من التاويل بكونه قابلا له ونحن فهمنا منه اشارة الى ما اتفق
عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال
وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف
في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص
انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض
بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر
واحتج القايلون بان الاعادة عن تفريق محض بوجوه
الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى
مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا للنصوص الواردة في ان
الله لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق
من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم
ان المعاد لا يكون هو المبتدا بل مثله لامتناع اعادة المعدوم
بيانه بعينه ورد بالمنع وقد مر ضعف ادلته ولو سلم فلا يتم
على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام اللواحق
ثم ايجادها وان لم يكن ذلك هو الاول بعينه بل مغايرا
له في صفة الابتداء والاعادة وباعتبار اخر ولا شك

ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد تقرر
بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزا الى مستحقه لانه لا يعلم
ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق
على صفته اما على تقدير الفنا بالكلية فظاهر واما على
تقدير بقاء الروح والاجزا فلانعدام التركيب والهيئات
والصفات التي بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل
الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة
قائمة على وصول الجزا الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى
يحفظ الروح والاجزا الاصلية عن التفرق والاختلال
بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق
لانا نقول المقصود ابطال راي من يقول بفناء
الاجسام بجميع الاجزا بل اجسام العالم باسرها ثم
الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة
في الحشر هو اعادة الاجزا الاصلية لا الفضلية وقد
سلم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالحكمة
بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله تعالى
يوصل الجزا الى المستحق ولا دلالة انا نعلم ذلك عند
الايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله
يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا
الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون
لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض
في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون
مع الوجود بل الحياة وليس ايضا جزا للمستحق

كالعذاب

كالعذاب والسؤال والحساب ونحوه وهذا ظاهر ورد بمنع
انحصار الغرض في المنفعة والجزا فلعل لله تعالى في
ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار
بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للعناية العظمة
والاستغنا والتفرد بالدوام والبقا ثم الاعدام تحقيق
لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق
الاجزا اما الثاني فظاهر واما الاول فلانعدام التأليف
والهيئات التي بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس
المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان تنعدم الصفات
التي بها التمام كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات
مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة
الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والهيئات كما اذا
جنى وهو شاب سمين ثم تحللت الاجزا فانتقص منه حتى صار
هرما نحيفا ساقط الاعضا وعن الثالث بان في التفريق
منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزا
الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحيا
بعد الموت والجمع بين المتفرق لا الايجاد بعد العدم
كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى
الاية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية
على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله
تعالى كذلك النشور وكقوله تعالى كما بداكم تعودون
بعد ما ذكر بدء الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف

بدء الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش
المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من
الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب
انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت
بيانا لكيفية الاحيا بعد الموت والجمع بعد التفرق
لان السوال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي
النظر والشواهد عنه اكثر ومع ذلك هي
معارضة بما سبق من الايات المشعرة بالاعدام
والفنا قاله السعد ثم عقبه بما قدمناه عنه
والله اعلم **محضين** نعت لعدم وتفريق اي محل
الخلاف الفنا بمعنى ذهاب العين والاثر لا بما
يسميه العامة فنا من مطلق ذهاب صورة الشي
كما ان محله التفرق بمعنى ان لا يبقى جوهران فردان
على الاتصال لا بمعنى اختلال البنية والتركيب
اذ ليسا محل خلاف في الاعادة ولما وقع هذا
الاختلاف مطلقا في كلامهم وجاءت السنة بما يقيد
واعتمده القوم قال **لكن ذا الخلاف** ليس
شائعا على اطلاقه بل **خصا** بالف الاطلاق والتجوز
في التعبير بالتخصيص الذي هو من عوارض
العموم عن التقييد الذي هو من عوارض الاطلاق
يعني ان بعض العلما قيد اطلاق هذا الاختلاف
بالانبيا جمع نبي وقد مر تعريفه فانهم لا تاكل
الارض

الارض اجسامهم ففي الحديث ان الله عز وجل حرم على
الارض اجساد الانبيا قال ابن العربي حديث
حسن وقال غيره صحيح والصحيح كما قاله جماعة
ان الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم احيا في قبورهم
يصلون ويسبحون ويحجون ويتقربون الى الله سبحانه
بسائر عاداتهم التي كانوا اعتادوها تلذذا كما في الحديث
لانهم وان توفوا فهم في بقا تام في الدنيا اذ لم ينقضوا
الى الاخرة بالمرة وهي تلك العادات في الجملة وايضا
مع المزيد النافع بالاصل **و**خص هذا الخلاف ايضا صح
اي قيد **بمن** اي بالاشخاص الذين **على** عدم
اكل الارض لاجسامهم **نصا** بالبنا للمفعول للعلم
بالفاعل اي نص النبي صلى الله عليه وسلم على عدم
فنايهم كالشهدا الاتي شان حالهم وكالموذنين
احتسابا كما اخرجه الطبراني وكحامل القران ايضا
كما اخرجه ابن منده ولكن لم يعمل بخطيئة قط كما اخرجه
المروزي وكالعلما العاملين كما قاله بعضهم وكالزج
بنا على انها جسم وكعجب الذنب السابق وكالجنة
والنار واهلهما وكالعرش والكرسي واللوح والقلم
على ما ورد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومجاهد
وقتادة والله اعلم **تنبيهات** الاول الكلام
الشرعي منه ما هو عام اريد به عام نحو والله بكل شي
عليم او خاص اريد به خاص نحو فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها او عام اريد به خاص نحو او تيت

من كل شي تدمر كل شي او خاص اريد به عام كخ فلا تقل
لهما اف ولا تنهرهما اي لا تؤذهما بشي من انواع الايذا
الثاني كل حكم اجازه الشارع او منعه او امكن
رده الى احدهما فهو واضح وان اجازه مرة ومنعه اخرى
فالثاني ناسخ للاول ان علم والا طلب الترجيح
فان لم يرد عنه اجازة ولا منع ولا امكن رده الى
نوعه ففيه الخلاف قبل ورود الشرع والاصح ان لا
حكم فلا تكليف فيها بشي وقيل يرجع فيه الى
المصلحة والسياسة فما وافقهما منه اخذ وما لا
ترك انتهى كلام ابن حجر وفي قوله قبل ورود الشرع
نظر والظاهر بعد مجي الشرع وقبل ورود الحكم فليحرر
وفي جواز اعادة اشخاص العرض التي كانت في
الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة من مبدئه الى
منتهاه وهو مذهب الاكثرين واليه ميل الاشعري
لا فرق فيها بين الاعراض التي يطول بقاء نوعها
كالبياض وبين غيرها كالاصوات ولا بين ما هو
مقدور للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل لان
نسبة الاعراض الى قدرته تعالى كنسبة الاعيان
اليها وقد قام الدليل على اعادتها فكذا اعراضها وما
قيل عليه من لزوم قيام العرض اعني الاعادة بالعرض
المعاد وهو محال فباطل لان العرض متعلق الاعادة
بالاعيان اولا وبالذات وبالاعراض ثانيا وبالعرض
نعم يتوجه عليه لزوم اجتماع المتنافيات كالطول
والقصر والكبر والصغر والحياة والموت والوجود
والعدم

والعدم وقد يجاب بان اعادة العرض ليست دفعية بل على
التدريج حسب ما كانت قبل ولعل الموت والعدم مما لحقها
في غير حالة الوجود وما لم يحكما ولعل الكلام انما هو في اعراض
يتوقف عليها الحياة والوجود فلا تكن من الغافلين وعدم
جواز اعادتها اما مطلقا او على التفصيل السابق صدر
المبحث لاستلزامه المحالين اللذين اشرنا للاعتذار
عنهما واليه ذهب بعض المعتزلة واهل السنة قولان
مبتدا تقدم خبره ولما اوهم الكلام تساوي الخلاف عنده
رانه فقال ورجحت عند جماعة من المتاخرين
اعادة اي القول بجواز اعادة الله سبحانه للاعيان
اصلها عينها اي لا غيرها والمعنى المقابل للعين لا يلزم
تباينه بنفسه لان القائم بالنفس وصف المعنى المقابل للعرض
قال بعض المتاخرين اصح القولين اعادة الاعراض وقال
ابن العربي في السراج الذي عند اهل السنة ان تلك
الاجساد الدنياوية تعاد باعيانها وباعراضها بلا خلاف
بينهم انتهى ونقله عنه القرطبي والصواب مع ما فيه
الخلاف وارادة اتفاق من يعتد به من اهل السنة
بعيدة والى اختياره ذهب اكثر المعتزلة وبعض اهل السنة
وبه جزم المحقق المحلي في منع الموانع وتبعه البيضاوي
على ما قاله في تفسير سورة يس وهاهنا مباحث مهمة
الاول العرض عند المتكلمين ما يتحيز تابعا في تحيزه
لغيره وهو بمعنى قولهم ما يقوم بغيره وعند الفلاسفة
ما يختص بشي اخر اختصاص الناعت بالمنعوت فيدخل
فيه بناء على مذهبهم في اثبات المجردات التي لا تتحيز

صفاتها ولم يسال المتكلمون بخروجها العدم بثبوتها عندهم
واما الباري فالعرض لا يتناول صفاته لامتناع اطلاقه
عليها وذلك كالبياض ومقابلاته والرقة والحرارة والطول
ومقابلاتها الثاني قال ابن العربي لم يرد باعادة العرض
خبر ولا حديث وانما هو من محررات العقول ورد عليه
القرطبي هذه المقالة باحاديث كثيرة ذكرها في ابواب
الحشر والجنة والنار الثالث لا خفاء في امتناع قيام العرض
باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض
القايم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القايم بمحل
اخر لكنهم بينوا امتناع ذلك بان تشخص العرض انما
هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام
بمحلين لزم اجتماع علتين مستقلتين لحصول الجسم
الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو
ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد
بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القايم بهذا المحل
غير السواد القايم بذاك لجواز ان يكون سوادا واحدا
قايما بهما واللازم باطل والقرب والجوار والاخوة
يعتبر فيها عرضان قام بكل متعادل فيها عرض
شخص مغاير للقايم بالمعادل الاخر وتماثلهما واتحاد
نوعهما لا يوجب اتحادهما شخصا الرابع من احكام العرض
الضرورية انه لا يقوم بنفسه وهذا من الضروريات
التي لا تحتاج الى التنبيه فقول ابي الهذيل ان الله
تعالى يريد بارادة عرضية حادثة لا في محل مكابرة
الخامس اتفق المتكلمون والحكما على امتناع انتقال
العرض من محل الى اخر ضرورة ضرورة ان معنى قيام

العرض

العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله وهو بعينه
فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فما يوجد فيما
يجاور النار من الحرارة او المسك من الرايحة او نحو ذلك ليس
بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار
عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من
المبدا عند الحكما قال السعد واقوى ما ذكر في كلام القوم
من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين
ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجواهر
ولا شي من غير المتحيز بالذات بمستقل ضرورة ان الانتقال عبارة
عن الحركة الاينية يعني الحصول في حيز بعد الحصول في اخر بمعنى
الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون
الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في اخر انما
هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في
موضوع بعد الحصول في موضوع اخر ولا نسلم انه من خواص
المتحيز الثاني وهو للحكما ان تشخص العرض لا يجوز
ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال
في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشي محتاج اليه متاخر
عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه
ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السوا فافادته هذا
التشخص دون ذاك ترجح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب
المواقف سندا للمنع لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود
الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة وشي من هذه
المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان
يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر

حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان
تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل
ورد بانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السوية لجواز
ان تكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان
مختارا الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله
المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة
ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود
وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه
وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا
او ذاك كالجسم محتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه
وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه
ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود
والمرجع لقولهم انه محل غير معين بمعنى لا يشترط المتعين
وهو اعم من الذي يشترط ان لا تعين فلا يلزم عدمه الرابع
انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون
في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا
استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او في محل
آخر ضرورة امتناع كونه لا في محل فننقل الكلام الى انتقاله
الى هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال
الجسم من حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز
المنتقل عنه او اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو
جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث
هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا
حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا

يتناهى

يتناهى او ينتهي الى جزء لا يتجزى غاية الامر انه يمتنع انتقال
العرض الذي يكون في الجوهر الفرد السادس جمهور المتكلمين
على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول
ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به
العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له
في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني لو قام
عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر تنتهي اليه سلسلة
الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحينئذ
فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام
الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه
احق ان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز
ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على
الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية
في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير
نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم
لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز
كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر
المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز لا با لتبعية
ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه
لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون للاختصاص
الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض
لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة
للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه
الاعراض هي تلك للجسم فلهذا جوزت الفلاسفة
قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط

والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح
لا الجسم وبعض القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من
بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة
والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون
من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل
النقطة والخط عدمي ولو سلم ففي الجواهر لا الاعراض
على ما سبق وكذا الملاسة والاستقامة على تقدير
كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة
او البطوء ليس عرضا زايدا على الحركة قايما بها بل الحركة
امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها
تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل
السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة
والبطوء عايدا الى الذاتيات دون العرضيات او هما من
الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة
اخرى لقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا
تختلف باختلاف الاضافة فتكون السرعة بطيئة بالنسبة
الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر
هو السرعة او البطوء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان
الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج
نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة
بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض
خطا فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض
ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغنى عنه المحل السابع
ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيا من الاعراض لا يبقى
زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند

الفلاسفة

الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى
وبقا الجوهر مشروط بالعرض فمن هنا يحتاجان في بقايها
الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج
اهل الظاهر منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع
بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر
يعني لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست
باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس
اسما لما لا يتقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس
في معناه اللغوي ما ينبي عن هذا المعنى الثاني انه
لو بقي فاما ببقا محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان
الدوام هو البقا وان يتصف بساير صفاته من التحيز
والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقا
واما ببقا اخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فنا المحل ضرورة
انه لا تعلق لبقايه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان
العروض في اللغة انما ينبي عن عدم الدوام لا عن عدم
البقا في زمانين فاكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح
عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاه ببقا اخر
لا يستلزم امكان بقايه مع فنا المحل لجواز ان يكون بقاؤه
مشروطا ببقا المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق
بوجهين مذكورين مع ما يتعلق بهما في الاصل التاسع
مامر من امتناع بقا الاعراض مطلقا هو مذهب
الاشاعرة وعليه يبنى كثير من مطالبهم قال السعد
والحق ان العلم ببقا بعض الاعراض من الالوان
والاشكال سيما الاعراض القايمة بالنفس كالعلوم
والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقا بعض

الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك
وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقا الاعراض
على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد
الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد
امرا مستمرا باقيا كالما المصبوب من الانبوب وبان القياس
على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض
في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه
اولى لانه ممنوع بمقدمته اعني الملازمة ووضع المذهب كان
التعويل في بقا الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال
بانه لولاه لبطل الموت والحياة بنا على ان الحياة عبارة عن
استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون
الحياة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه
خاتمة المقولات العشر عندهم عبارة عن الاعراض
التسعة والجوهر فالاعراض الاين وهو كون ما يقتضي
نسبته الى محله ويرادفه الكون والمتى وهو نسبة
الشي الى زمان والوضع وهو الهيئة الحاصلة بسبب
نسبة اجزاء الشي بعضها الى بعض كالاستدارة
والتربيع والركوع والسجود والملك وهو نسبة الشي
الى ما يلابسه بحيث يتحرك بحركته كالتقمص والتختم
والاضافة المتكررة كالاخوة والابوة والبنوة وان يفعل
وهو التاثير كاحراق النار وان ينفعل وهو التاثر كاحتراق
الخشبة بالنار والكيف وهو عبارة عن الهيئة التي لا تقتضي
قسمة ولا نسبة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والكم
وهو كل صفة يصح اعتبارها متصلا كالخط والسطح ومنفصلا كالعدد

قارا

قارا كالحاصل للاجسام وغيره كالثابت للزمان والحركات
والجوهر ما له قيام بذاته وعبارة السعد اجناس الاعراض
بحكم الاستقرا تسعة الكم والكيف والاين والمتى
والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل
قال وعولوا في ذلك على الاستقرا واعترضوا بانه
لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وبان
حقيقة الكم ما الاصل والله اعلم وفي جواز اعادة
الزمن تماثل الذوات والاجسام المعادة فتعاد
بازمنتها واوقاتها كما تعاد باعيانها وهيئاتها
ومنعها الماتريدية للزوم اجتماع المتنافيات كالماضي
والحال والاستقبال وقد يجاب عنه بنظير ما مر
قولان ارجحهما اولهما لورود ظاهر القران به قال
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اذ المراد
الغيرية بحسب الزمان والا فالجلود هي الاولى باعيانها
اذ هي التي عصت ويعاد تاليفها اذا تفرقت واعادتها اذا عدمت
وفي الحديث عن ابي موسى الاشعري ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ان الله عز وجل يبعث الايام يوم القيامة
على هيئتها ويبعث الجمعة زهرا منيرة اهلها يحفون بها
كالعروس تهدى الى كريمها تضيء لهم يمشون في ضوئها الوانهم
كالثلج بياضا وريحهم يسطع كالمسك يخوضون في جبال
الكافور ينظر اليهم الثقلان ما يطرفون تعجبا يدخلون
الجنة لا يخالطهم احد الا المؤذنون المحتسبون اسناده صحيح
كما ذكره القرطبي وذكر ايضا حديث ما من ليلة تاتي الا تنادي
اعملوا في ما استطعتم من خير فلن ارجع اليكم الى يوم القيامة
ذكره ابو نعيم ومفهوم الغاية انها ترجع يوم القيامة تنبيهات الاول

تعريفه للزمان بناء على انه جوهر وليس بعرض واضح واما على
انه عرض فلعله للتنصيص على الاعراض المقارنة للحدث
الغير القائمة به حيث تمامه لها دخل فيه بوجه من الوجوه
الثالث قد بسطنا الكلام بالاصل على الزمان والذي
ذهب اليه كثير من المتكلمين ونسب للاشاعرة وقال ابن
السبكي انه المختار انه مقارنة موهوم لمتجدد معلوم ازالة
للابهام فاذا قارنه المعلوم ازال ابهامه نحو اتيك عند
طلوع الشمس وخير منه ما عبر به في شرح المقاصد من
قوله هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال
اتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب
حتى لو علم وقت قعود عمرو يقال متى قام زيد فيقال
في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال
متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد وكذلك
يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر
ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس يوما
والقارئ اجلس بقدر ما يقرا الفاتحة والكاتب قدر
ما يكتب صفحة والطباخ قدر ما يطبخ مرجل لحم والله اعلم
الثالث لا خفا في ثبوت شي ينتقل الجسم عنه واليه
ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان
وفي حقيقته مذاهب منها انه السطح الباطن من
الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه
ذهب ارسطو واتباعه ومنها انه البعد الذي ينفذ
فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة
والمتكلمين وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم

ويقوم

ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قائم
بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه
ما هو مفارق لا يلزم محل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه
بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا متحدا به الا
انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله عليه
شاغل وهو المعني بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل
لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود لا عل
يكون دائما وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع ما هو اصغر
منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء من الما
والهوا وفرضنا فيما بين اطرافه امتدادا انه يشغله الما
وقد يشغله الهوا فكذا عنده لا الخلا ويسمونه البعد
المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة
لان كل احد يحكم بان الما فيما بين اطراف الاناء وقيل
بمعنى انه ينتقل فيدخل فيه الجسم لما له من البعد
ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام
عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه
عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة
الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم
الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال
ان امتناع كون حيز الجسم جزا منه في غاية الظهور
فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند
افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض
ممكن الخلو عنه فها هنا اختلف المتكلمون وبعض الفلاسفة
فتلخص ان ها هنا مقامين احدهما ان المكان هو السطح

اما المعدوم فلانهما ان الخلاء ممكن او ممتنع وقد بسطنا
تحقيق كل مقام بادلته في الاصل الرابع الاصح ان
النسب والاضافات امور اعتبارية يعتبرها العقل
بان يفرضها ويقدرها فلا وجود لها الا في العقل
الا الاين فان المتكلمين قالوا بوجوده من بينها
وانكروا وجود ما عداه منها كما ذكره في المواقف
وشرحه وقالت الحكماء وجمهور قدماء المعتزلة
ملتزما للتسلسل بثبوت الاعراض غير متناهية
الاعراض النسبية موجودة في الخارج وهي سبعة
الاين وهو حصول الجسم في المكان والمتى وهو
حصول الجسم في الزمان والوضع وهو هيئة تعرض
للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس
والملك وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط
به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم وان يفعل
وهو تاثير الشيء في غيره ما دام مؤثرا وان ينفعل
وهو تاثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر كحال المسخن
ما دام يسخن والمتسخن ما دام يتسخن والاضافة
وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى
كالابوة والبنوة واحتجاج الفريقين بالاصل
الخامس الاصح من مذاهب المتكلمين
مذهب اهل السنة ان العرضين المتحدين النوع
لا يجتمعان في محل واحد خلافا للمعتزلة في تجويزهم

اجتماعهما

اجتماعهما فيه محتجين بان الجسم المغموس في الصبغ
ليتسود يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية
السواد بالمكث واجيب بان عروض السوادات
ليس على وجه الاجتماع بل على البدل فيزول الاول
ويخلفه الثاني وهكذا وهذا الجواب مبني على ما مر
من مذهب الاشاعرة وهو ان العرض لا يبقى زمانين
السادس يمتنع خلو الجوهر مطلقا مفردا كان
او مركبا عن جميع الاعراض بانه لا يقوم به واحد منها
بل يجب ان يقوم به عند وجوده شيء منها لانه لا يوجد
بدون التشخص والتشخص انما هو بالاعراض كما يمتنع
على الاجسام التداخل بان يدخل بعضها في بعض
على وجه النفوذ فيه والملاقاة له باسره من غير زيادة
في الحجم والاتساع في الحيز وانما امتنع عليها ذلك لئلا يلزم
مساواة الكل للجزء في العظم والمقدار وهو بديهي البطلان
السابع الجوهر غير مركب من الاعراض لقيامه بنفسه
وعدم قيامها بنفسها الثامن ابعاد الجوهر من
الطول والعرض والعمق لها حدود واطراف تنتهي اليها والحق
انها منها وقيل اعراض تقوم بها كما مر في محله التاسع
جميع انواع العرض كانت مختصة بالجواهر او لا متناهية بحسب الوجود
وهل يمكن ان يوجد من العرض انواع غير متناهية بان تكون
في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعدودة
الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه
او لا يمكن ذلك فيه خلاف ذهب اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة

الى منفه نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان نقلها
فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما ولانتهى
الحادي واتباعه والقاضي ثناء الى احوبته الى جوازه اذ
ليس عدد اولى به من عدد والحق عند التحقيق الوقف
عن الجزم بالمنع او الجواز لضعف الماخذين وبجملة
ما ذكرنا من الاعراض يحيط الواقف عليه بمهمها في
هذا الفن وبالله استعين ولما فرغ من قصد
ايراده من الحشر وتوابعه اورد الحساب لانه مما
يجب الايمان به ايضا وقدمه على اخذ العباد الصحف
تقديما للمقاصد على الوسايل وان كان سابقا على
الحساب كما لو وقع يوم القيامة فقال
والحساب مصدر حاسب قياسا وحسب الشي يحسبه
بالضم اذا عده سماعا واياه اعتمد من قال هو لغة
العد وفي الاصطلاح توقيف الله عباده قبل الانصراف
من المحشر على اعمالهم خيرا كانت او شرا تفصيلا
لا بالوزن الا من استثني منهم وقد اختلف العلما
في معنى كونه تعالى محاسبا عباده على ثلاثة اقوال
احدها انه تعالى يعلمهم ما لهم وما عليهم قال
فخر الدين بانه يخلق الله سبحانه في قلوبهم علوما
ضرورية بمقادير اعمالهم من الثواب والعقاب
وثانيها ونقل عن ابن عباس ان يوقف الله
عباده بين يديه ويؤتيهم كتب اعمالهم فيها سيئاتهم
وحسناتهم فيقول هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها
وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم وثالثها ان يكلم الله
عباده في شان اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقا

قال

قال الناظم اما بان يسمعوا كلامه القديم او يسمعوا صوتا
يدل عليه يتولى تعالى خلقه في اذن كل واحد من المكلفين
او في محل يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت
منع الغير من سماعه كلف به انتهى قلت ولاشك في
صحة شهادة الاثار الصحيحة له واعلم ان كيفيات الحساب
مختلفة واحواله متباينة فمنه اليسير ومنه العسير ومنه
السر ومنه الجهر ومنه التكريم ومنه التوبيخ ومنه الفضل
ومنه العدل ويكون للمومن والكافر وللانس والجن الا
من ورد الحديث باستثنائهم ففي حديث حذيفة اول
من يدخل الجنة من امتي سبعون الفا مع كل الف سبعون
الفا ليس عليهم حساب من الناس كما قال العلما عند
الحساب ثلاث فرق فرقة لا يحاسبون اصلا وفرقة
تحاسب حسابا يسيرا وهما من المومنين وفرقة تحاسب
حسابا شديدا يكون منها مسلم وكافر واذا كان من
المومنين من يكون ادنى الى رحمة الله فلا يبعد ان
يكون من الكافرين من هو ادنى الى غضب الله فيد خله
النار بغير حساب واذا عرفت ان القيامة مواطن
فيها سهل عليك الجمع بين وقفوهم انهم مسئولون
وبين ولا يسال عن ذنوبهم المجرمون وبين كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون ويعرف المجرمون بسيماهم
فيؤخذ بالنواصي والاقدام وبين فوربك لنسالنهم
اجمعين عما كانوا يعملون وفي الاصح من هذا الباب الحق العجما
ولم اقف في حساب الاطفال والبله والمجانين واهل الفترة
على نص صريح والاصح ان الناس يدعون يوم القيامة

باباءهم وقيل بامهاتهم وبسطه بالاصل حق اي ثابت
بالكتاب ان الله سريع الحساب ثم ان علينا حسابهم
وثابت بالسنة ومنها حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
وثابت بالاجماع الواقع بين المسلمين على تحققه واعتباره
وثابت بالعقل لانه من الامور الممكنة التي اخبر بها
الصادق وكل ما هو كذلك فهو ثابت والحكمة في الحساب
مع علمه سبحانه بكل شي اظهار تفاوت مراتب ارباب
الكمال وفضائح ارباب الضلال وما يليق ان يتخيل
في امر حق وقوعه ارتياب ولا يتاتى التلازم كارتكاب
افعال تنافي التصديق به الظاهر انه تكملة للتوكيد
والتحريض واشار الى اهم ثمرات الحساب بقوله فتجزى
السيئات جمع سيئة وهي ما يذم فاعله شرعا من شانه
لسوءا اخرى سميت بذلك لان فاعلها تسؤه بها يوم
القيامة عند المقابلة عليها ادغمت فيها الياء في الواو بعد
قلبها ياء لاجتماعهما معها ساكنة عنده اي الله تعالى
متعلق بما دخلت عليه الفاء اي واذا وقع حساب العباد
تجزى السيئات عند الله ان وقعت عليها المؤاخذة مقدر
بالمثل لها عدلا لا جزاء وفاقا بحسب علمه تعالى بمقدارها
سوا علموها او صدر عنهم ما يوجب طرحها عليهم صغيرة
كانت او كبيرة من غير زيادة لطفا من الله بهم واحسانا
منه اليهم والحسنات المقبولة الاصلية قبل العمولة لهم
او في حكمها لا المأخوذة في نظير ظلاماتهم كما يأتي جمع
حسنة وهي ما يحمد فاعله شرعا سميت بذلك لحسن وجه
صاحبها عند رويتها مضعفة اي كثر الله ثوابها
الى افراد كل فرد منها يعدل ثواب مثل تلك الحسنة

لولم

لولم تضاعف وتكثر ومن استعمال التضعيف في مطلق التكثير قول
الخليل التضعيف ان يزاد على اصل الشي فيجعل مثلين او اكثر
وكذلك الاضعاف والمضاعفة يقال ضعفت الشي واضعفته
وضاعفته بمعنى وضعف الشي مثله وضعفاه مثلاه واضعافه
امثاله وقوله بالفضل اي العطا لا عن وجوب ولا عن ايجاب
عامله مضعفة لرد من قال شيء مما ذكر ولا يخفى ان الكلام بالنظر
الى اصل صدور الحسنة عنه تعالى اما بالنظر لوعده تعالى
عقبها بالمضاعفة فهي واجبة بالوعد قطعا وهذه الجملة يجب
اعتقاد مضمونها كما صرح به بعضهم لثبوت التضعيف في قوله
تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا
يجزى الا مثلها وان تك حسنة يضاعفها وفي الصحيحين
عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله
كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك فمن هم بحسنة فلم
يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة وان هم بها فعملها
كتبها الله عنده عشر حسنات الى سبع مائة ضعف الى اضعاف
كثيرة وان هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة
وان هم بها فعملها كتبت سيئة واحدة وفي صحيح ابن حبان
لما نزل مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة
انبتت سبع سنابل الاية قال صلى الله عليه وسلم رب زد امتي
فنزل من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له
اضعافا كثيرة فقال رب زد امتي فنزل انما يوفى الصابرون
اجرهم بغير حساب واخرج احمد ان الله يضاعف الحسنة
الى الف الف حسنة ثم تلى ابو هريرة وان تك حسنة يضاعفها
ويؤت من لدنه اجرا عظيما قال واذا قال الله اجرا عظيما
فمن يقدر قدره تنبيها الاولى قال سيدي يوسف

ابن عمر تضعيف الحسنات مخصوص بهذه الاية ولم يكن لغيرها
من سائر الامم الثاني التضعيف انما هو في الحسنات
المفعولة ولو بواسطة كما يعلم مما بسطناه بالاصل فلو هم
بحسنة فلم يعملها لمانع كتبت له واحدة وجوزي عليها من غير
تضعيف كما لا يكون الا لاجر اعادة ثمت فلا تضعيف لتسبيح
وخشوع وتكبير وقراءة في ركعة من صلاة قطعها المصلي كما حكى
عليه بعضهم الاجماع وظاهره ولو لم يتسبب في قطعها نعم
الثواب المجازي به على الحسنة يجوز ان تضاعف افراده فقد
قال القرطبي في شرح مسلم في حديث من قال لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد كانت له عدل عشر
رقاب وكتب له مائة حسنة ومحيت له مائة سيئة وكانت له
حرزا من الشيطان يومه الحديث ما نصه ثم تضاعف
كل حسنة من المائة بعشر وهو صريح فيما قلناه وكذا ما قاله
الهيتمي في الصدقة بالدرهم كما بيناه بالاصل الثالث
المضاعفة انما تكون في الاخرة لمن جاء بها خالصة مقبولة
لان الله تعالى قال من جاء بالحسنة ولم يقل من عمل وجاء
مع السنة تارة بالعمل وتارة بالمجيء الرابع اضطرب
كلامهم في حد المضاعفة العامة التي لا يختص بها احد
عن غيره ولا يراعى فيها زمان ولا مكان ولا يعتبر فيها تفاوت
الاحوال فقيل العشر المذكورة في القرآن والحديث وقيل
هي والسبع مائة المضروب بها المثل ويكون من باب الاخبار
بالاكثر بعد الاخبار بالاقل وعليه فالعشرة مندرجة في
السبع مائة كما هي عادة العرب ويحتمل زيادتها عليها
وممن جزم بالاول النووي والهيتمي وممن جزم بالثاني بعضهم
والحق ان غاية التضعيف ليست محصورة بحد ولا مقدرة

بعد

3

بعدد لقوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء وقوله فيضاعفه
له اضعافا كثيرة وفي حديث البخاري كتب الله عشر حسنات
الى سبع مائة ضعف الى اضعاف كثيرة وقد اثبتنا في الاصل
من التحرير الغاية ومن المهمات بالعجب العجاب مما لا يجمعه
محل واحد غير محله من كتاب ثم استأنف على طريق
النحاة قوله وبسبب اجتناب اي تحري المكلف وتجانبه
للذنوب الكبائر جمع كبيرة وسيأتي تفصيلها في مبحث
انقسام الذنوب الى صغائر وكبائر وتقدم المعمول على
عامله الذي هو تكفر ذنوب صغائر اكتسبها واجترحها
عملا بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم تنبيهات الاول هنا الحكم مما
اختلف فيه فذهب بعض المعتزلة وجماعة من الفقهاء
والمحدثين الى ان المكلف اذا اجتنب الكبائر كفرت صغايره
قطعا ولم يجز تعذيبه عليها لا بمعنى الامتناع العقلي
بل لورود الادلة السمعية به وذهب ائمة الكلام الى
ان ذلك الحكم ظني يتقوى فيه الرجاء تمسكا بانا لو قطعنا
لمجتنب الكبائر بتكفير صغائره بالاجتناب لكانت له في
حكم المباح الذي يقطع بانه لا تباعة فيه وذلك نقض
لعرى الشريعة وفيه نظر ما اجابوا عن تمسك الاولين
بان الكبيرة في الاية محمولة على الكفر لاطلاقها فيها
والفرد عند اطلاقه يحمل على الكامل من نوعه ورد بان
الكفر كبيرة واحدة وقد جمع الكبائر في الاية فدل
على ارادة انواع الذنوب واجيب بان الجمع في الاية
منظور فيه لتعدد انواع الكفر من يهود ونصارى ومجوس
ولو قلنا بانه ملة واحدة من حيث الحكم او لتعدد

افراده القايمة بافراد المكلفين وما ذهب اليه
المتكلمون هو الذي لا غبار عليه كما في الاصل بيانه
واعلم ان النزاع انما هو في قطعية التكفير وظنيته
لا في جواز تكفير الصغاير باجتناب الكباير فانه ليس
محل خلاف لاحد ومبنى النزاع هل يجوز العقاب على
الصغيرة اولا والحق جوازه والله اعلم الثاني
الصواب انه لا يشترط في غفران تلك الصغاير ان تكون
مقدمات للكباير المجتنبة بل الصغاير التي لا تنتج
كبيرة عند اجتناب جنس الكباير كذلك كما ان الصواب
ان المراد من الاجتناب ما يعم التوبة بعد الملابسة
الثالث قيد ابن عطية المسئلة بمن اتى بالفرايض
ولفظ القرطبي فدل القران على ان في الذنوب
صغاير وكباير خلافا لمن قال كلها كباير حسب
ما بيناه في تفسير سورة النساء وان الصغاير كاللمسة
والنظرة تكفر باجتناب الكباير قطعا بوعده الصدق
وقوله الحق لا انه يجب عليه ذلك لكن بضميمة اخرى
الى الاجتناب وهي اقامة الفرايض لقوله صلى الله
عليه وسلم ما من عبد يودي الصلوات الخمس ويصوم
رمضان ويجتنب الكباير السبع الا فتحت له ثمانية
ابواب الجنة يوم القيامة حتى انها لتصفق ثم تلا
ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه الاية وفي مسلم عن
ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة
الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن
اذا اجتنبت الكباير وعلى هذا جماعة اهل التاويل
وجماعة الفقها وهو الصحيح في الباب واما الكباير

فلا

فلا يكفرها الا التوبة منها والاقلاع عنها كما بيناه انتهى
ولعل اجتناب الكباير يتضمن هذا القيد لان المراد به
اجتناب جنس الكباير كان ترك الصغيرة اولا ولا شك
ان من اخل بتضييع الفرايض لا يصدق عليه انه
اجتنب الكباير بهذا المعنى والله اعلم ولما خاف
ان يتوهم من ظاهر التركيب السابق حصر تكفير
الصغاير في اجتناب الكباير وهو غير منحصر في ذلك
لان الحسنات ايضا مكفرة للسيات كما قال تعالى
ان الحسنات يذهبن السيات وفي الحديث الصلوات
الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكباير ولما اشار الى ذلك
بقوله وجا في مسلم عن حمران مولى عثمان بن عفان
رضي الله عنه ان عثمان رضي الله عنه دعا بوضوء
فتوضا فغسل كفيه ثلاث مرات ثم تمضمض واستنثر ثم غسل وجهه
ثلاث مرات ثم غسل يده اليمنى الى المرفق ثلاث مرات ثم
غسل يده اليسرى مثل ذلك ثم مسح براسه ثم غسل
رجله اليمنى الى الكعبين ثلاثا ثم غسل اليسرى مثل ذلك
ثم قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا نحو وضوئي
هذا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا نحو وضوئي
هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم
من ذنبه وفي رواية لا يتوضا رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلي
صلاة الا غفر الله له ما بينه وبين الصلاة التي تليها
وحاصل هذا ان الوضوء يكفر الصغاير كالاجتناب
وكذا الصلوات الخمس وكذا رمضان وكذا الحج المبرور
ولا شك في توجه سوال على هذا لان هذه المكفرات

لايبقى بعدها ما يكفره الاجتناب بل لا يبقى ما يكفره
بعضها لكفاية البعض الاخر في استيعابه واجاب
النووي رحمه الله بما حاصله ان كل واحد من هذه
الامور صالح للتكفير فان وجد ما يكفره من الصغاير
كفره وان لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب له به
حسنات ورفعت به درجات وان صادف كبيرة او كباير
ولم يصادف صغيرة رجونا ان تخفف عنه من الكباير
انتهى واعترضه ابن سيد الناس بوجهين الاول
ان تكفير الذنوب والثواب المترتب على الطاعات
امر توقيفي ليس للظن فيه مجال والثاني ان النص
الوارد باشتراط اجتناب الكباير كما قدمناه من حديث
الصحيحين يرده والذي نقله المحققون ان الكباير
لا يكفرها الا التوبة انتهى وقد تابع القرطبي النووي
على ما ذهب اليه حيث قال لا بعد في ان يكون بعض
الاشخاص تكفر له بذلك الكباير والصغاير
بحسب ما يحضره من الاخلاص ويرد عليه من الاحسان
والاداب وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ومن قال
بما قاله النووي ايضا ابن العربي حيث قال ولو
وقعت الطهارة ساطعا تطهير القلب عن اوضار
المعاصي وظاهرا باستعمال الماء على الجوارح كما شرط
الشرع واقترنت به صلاة جرد فيها القلب عن علايق
الدنيا وطوارق الخواطر واجتمع الفكر على احترام
العبادة كما انعقد عليه احرامها واستمرت الحال كذلك
حتى خرج بالتسليم منها فان الكباير تغفر وجملة

المعاصي والحالة هذه تكفر وكذلك كان صوم السلف
انتهى على ان القرطبي قال لا مانع من تخفيف عذاب الكافر
بشفاعة او نحوها والممتنع انما هو غفران الله الشرك
لا تخفيفه اياه واجاب البلقيني عن اصل السؤال
بان الناس اقسام من لا صغاير له ولا كباير وهذا له
رفع الدرجات ومن له الصغاير فقط بلا اصرار فهي
المكفرة باجتناب الكباير الى موافاة الموت على الايمان
ومن له الصغاير مع الاصرار فهي التي تكفر بالاعمال
الصالحة كالصلوات والصوم وصوم يوم عرفة
وعاشوراء ومن له الكباير مع الصغاير فالمكفر عنه
الصغاير فقط ومن له كباير فقط فيكفر منها على قدر
ما كان يكفر من الصغاير انتهى ويعلم ما فيه من كلام
ابن عطية الاتي واجاب شيخ الاسلام الانصاري
بانه لا مانع من ذلك في الاسباب المعرفة لانها علامات
لا مؤثرات حقيقية فكما لا يمتنع ان يكون للشيء علامات
متعددة لا مانع من ان يكون للشيء مكفرات متعددة
ويكون لهذا المعنى اجتماع عدة اسباب على مسبب
واحد كما هنا والله اعلم تنبيهات الاول حكى ابن
عطية عن جمهور اهل السنة ان شرط تكفير الاعمال الصالحة
للصغائر تجنب الكباير كما مر فان لم تجتنب لم تكفر
شيئا بالكلية وقال الحذاق انها تكفر الصغاير مطلقا
ولو لم تجتنب الكباير وانما لا تكفر شيئا من الكباير
انتهى وعليه تنظر الامر الثاني ليس تكفير الاعمال
الصالحة للصغاير عبارة عن اسقاط ثوابها في نظير

بل هو عبارة عن عدم المؤاخذة لمانع بقاء ثواب تلك الاعمال ولا حاجة
حينئذ لاعتبار مراعاة الجهتين في الفعل ليكون رافعا
للدرجات مكفرا للسيئات كما يعلم من مراجعة الاصل
الثالث قال القرافي في قواعده اعلم ان كثيرا من الناس
يعتقد ان المصاب سبب في رفع الدرجات وحصول
المثوبات وليس كذلك بل تحرير الفرق بين اسباب
المثوبات وانواع المكفرات ان المثوبة لها شرطان
احدهما ان تكون من كسب العبد ومقدوره فما لا كسب
فيه وليس هو في قدرته او هو من جنس مقدوره الا انه
لم يقع بمقدوره كالجناية على عضو من اعضائه لا مثوبة
فيه واصل ذلك قوله عز وجل وان ليس للانسان الا ما سعى
فخص ماله فيها هو من سعيه وكسبه وقوله عز وجل انما تجزون
ما كنتم تعملون فخص الجزا فيما هو معمول لنا ومفعول وثانيهما
ان يكون ذلك المكتسب مأمورا به فما لا امر فيه لا ثواب فيه
كالافعال قبل البعثة وكافعال الحيوانات العجماوات مكتسبة
لها ومرادة وواقعة باختيارها ولا ثواب لها فيها لعدم الامر
بها وكذلك الموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر
والتسبيح والتهليل ولا ثواب لهم فيه على الصحيح لانهم
غير مأمورين بعد الموت ولا منهيين فلا اثم ولا ثواب لعدم
الامر والنهي واما المكفرات فلا يشترط فيها شي من ذلك بل
قد تكون كذلك مكتسبة مقدورة من باب الحسنات لقوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقد لا تكون كذلك كما تكفر
النار والعقوبات التائب وتمحو آثارها ومن ذلك المصائب
المولمات لقوله تعالى فما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم

ويعفوا

ويعفوا عن كثير ولقوله عليه السلام لا يصيب المؤمن وصب ولا نصب
حتى الشوكة يشاكها الا كفر به من ذنوبه فالمصيبة كفارة
للذنوب جزما سواء اقترن بها الصبر او التسخط او الرضى
فالتسخط معصية اخرى ونعني بالتسخط عدم الرضى
بالقضا لا التألم من المقضيات والصبر قربة من القربات
الجليلة فاذا تسخط جعلت سيئة ثم قد تكون هذه السيئة
قدر السيئة التي كفرت بالمصيبة او اقل او اعظم بحسب
كثرة التسخط وقلته وعظم المصيبة وصغرها فان المصيبة
العظيمة تكفر من السيئات الكثير والمصيبة اليسيرة تكفر
واتق قطعا تسخط المصاب او صبر عينا انه ان صبر اجتمع التكفير
والاجر وان تسخط فقد يعود الذي كفر بالمصيبة بما جناه
من التسخط او اقل منه او اكثر وعلى هذا يحمل ما في بعض
الاحاديث من ترتيب المثوبات على المصاب اي اذا صبر
والا فالمصيبة لا ثواب فيها قطعا من جهة انها مصيبة
لانها غير مكتسبة والتكفير يقع بالمكتسب وغير المكتسب
ومنه قوله عليه السلام في مسلم وغيره لا يموت لاحداكن
ثلاثة من الولد الا كن لها حجابا من النار فقالت
او اثنان يا رسول الله قال او اثنان وخلتم لو قلت له
او واحد لقال او واحد فالحجاب راجع الى معنى التكفير
اي تكفر مصيبتها بفقد الولد ذنوبا كانت تستحق بها ان
تدخل بها النار فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول
النار بسببها فصارت المصيبة من هذه الجهة كالحجاب المانع
من دخول النار من جهة مجاز التشبيه واعلم ان التكفير
في موت الاولاد ونحوهما انما هو بسبب الالم الداخل على
القلب من فقد المحبوب فان كثر كثر التكفير وان قل قل

التكفير على قدر نفاسة الولد في صفاته ونفاسته في بره
واحواله فان كان الولد مكروها يسر بفقده فلا كفارة بفقده
البتة وانما اطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم التكفير بموت
الاولاد بناء على الغالب انه يولم فظهر لك الفرق بين
المكفرات واسباب المثوبات بهذه التقادير والمباحث
وعلى هذا البيان لا يجوز ان تقول لمصاب بمرض او فقد
محبوب او غير ذلك جعل الله لك هذه المصيبة كفارة
لانها كفارة قطعا والدعا بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز
لانه قلة ادب مع الله عز وجل بل تقول اللهم عظم له الكفارة
فان تعظيمها لم يعلم ثبوته بخلاف اصل التكفير فانه معلوم
لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة فلا يجوز طلبه فاعلم
ذلك فيه وفي نظايره انتهى كلام الشهاب القرافي بنصه
وفيه نظر فان المعلوم لنا ثبوت مطلق التكفير لجنس
المصيبة لا لخصوص هذه التي دعونا بجعلها من افراد ذلك
الجنس بحسب علمه تعالى فان قلت فهل يرد ما قرره من
الفرق بين الكفارات واسباب المثوبات قوله تعالى ذلك
بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا
يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب
لهم به عمل صالح فانه صريح في انسحاب الثواب على ما ليس
مكتسبا لهم قلت لا لان هذه الامور لما كانت ناشئة
عن مكتسبهم الاختياري وهو توجههم لقتال الاعدا
والكفار نزلت منزلة افعال اختيارية نعم يرد الاحاديث
الصحيحة بنحو حديث مسلم ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها
الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة وفي لفظ
ما يصيب المومن شوكة فما فوقها الا رفعه الله بها درجة بها وحط عنه صح

خطية

خطية وغير هذا من الاحاديث الصريحة في رد دعواه فقال
النووي في هذه الاحاديث بشارة عظيمة للمسلمين فانه
قل ان ينفك الواحد منهم ساعة عن شي من هذه الامور
وفيه تكفير الخطايا بالامراض والاسقام ومصايب الدنيا
وهمومها وان ثقلت عليه مشقتها وفيها رفع الدرجات
بهذه الامور وزيادة الحسنات وهذا هو الصحيح الذي
عليه جماهير العلما وحكى القاضي عن بعضهم انها تكفر
الخطايا فقط فلا ترفع درجة ولا يكتب بها اجر ولا حسنة
قال وروي نحوه عن ابن مسعود قال الوجع لا يكتب به
اجر لكن تكفر به الخطايا واعتمد على الاحاديث التي فيها
تكفير الخطايا فقط ولم تبلغه هذه الاحاديث التي ذكرها
مسلم المصرحة برفع الدرجات وكتب الحسنات انتهى فان قلت
فما الجواب عن قوله ان المثوبة لها شرطان الخ قلت المنع
فانا لا نعرف هذين الشرطين الا في المكلف به فانهم شرطوا
فيه ان يكون فعلا اختياريا لا فيما يثاب عليه العبد
ويا بعد ما بين المقامين فاطلقه الكثير من الناس ليس به
باس عند الاخذ الاكياس وقد كشف الغيب انه لم يتحمل
اكثر مما ذهب اليه ابن مسعود ومن تبعه ممن لم تبلغه
تلك الاحاديث فصاروا بعدم الوقوف عليها احاديث
والحمد لله رب العالمين الرابع قال ابن حجر الهيتمي الاصح
الاصح ان الحدود بمجردها كفارة كما صرح به حديث مسلم اتي
بالنسبة لذات الذنب اما بالنسبة لترك التوبة منه فهو
معصية لا يكفرها الحد وربما يحكم بهذا بين هذا القول
وقول جمع ان اقامته ليست كفارة بل لا بد معها من التوبة
ولنا اسكف الكلام على الحشر الجانب وخفيتهما ووجوب

الايمان بها شرع في الكلام على وجوب الايمان بزمان ذهابها
واهواله فقال **واليوم** هو من الاسماء الشاذة التي فاؤها
وعينها حرفا علة كويل وويح وويب وويس وبين اسم
مكان ويوح اسم للشمس الان ما فاؤه واو احق مما فاؤه يا
والحق انه لا نظير له في هذا وفي الاصل نزاع في يوح فراجعه
والاخر بدرج الهمزة نعت لليوم وهو احد اسماء القيامة
وفي تفسير القاضي والمراد باليوم الاخر من وقت الحشر الى
ما لا ينتهي او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار سمي بذلك لانه اخر الاوقات المحدودة انتهى وقال
غيره سمي يوم القيامة اليوم الاخر لانه لا ليل بعده وقيل
لانه اخر ايام الدنيا وفيه نظر قال الغزالي وصف
الله سبحانه بعض دواهيها واكثر من اساميها لنقف
بكثرة اساميها على كثرة معانيها فليس المقصود تكثير
الاسامي والالقاب بل الغرض تنبيه اولي الالباب
فتحت كل اسم من اسماء القيامة سر وفي كل نعت من
نعوتها معنى خاص فتنبه بالاسامي على تذكر معانيها
قال القرطبي وكل ما عظم شانه تعددت صفاته
وكثرت اسماؤه وهذا جميع كلام العرب الا ترى ان
السيف لما عظم عندهم موضعه وتاكد نفعه لديهم
وموقعه جمعوا له خمس مائة اسم وكذلك القيامة
لما عظمت احوالها وجلت اهوالها سماها سبحانه
باسماء كثيرة باعتبار كثرة تلك الاحوال وتعدد تلك
الاحوال فنزل كل حال منها منزلة يوم وكل هول منها
منزلة زمان مستقل عند القوم فانه القيامة ويوم الحسرة

ويوم

ويوم الندامة ويوم الحاقة ويوم المحاسبة ويوم المسائلة
ويوم المسابقة ويوم الطامة ويوم المناقشة ويوم
المنافسة ويوم الزلزلة ويوم التلاق ويوم الدمدمة
ويوم الصاعقة ويوم الواقعة ويوم القصاص ويوم
القارعة ويوم الرادفة ويوم الراجفة ويوم المآب
ويوم الحساب الى ما يزيد على مائة اسم استوفيناها
بالاصل وهاهنا تنبيهات الاول كما يجب الايمان
بالقيامة واليوم الاخر يجب الايمان ايضا بما تواتر مما اخبر
به النبي صلى الله عليه وسلم من علاماتها اذ هي من الغيب
الذي اخبر عنه صلى الله عليه وسلم وقد راينا ان نذكر
حديثا غريبا جامعا لغالب ما جاءت به الاحاديث المتفرقة
والعمدة عليها لا عليه وانما قصدنا التبرك بسرده لما فرط
فهو خير من تعبيرنا عنها ففي بعض الاحاديث انها عشر
وفي بعضها خمسة عشر وفي بعضها عشرون وفي بعضها
نيف وسبعون ولا تخالف ولا حصر لان مفهوم العدد
لا يفيده والاعلام بالاكثر بعد الاعلام بالاقل جائز
على ان العلامات تتفاوت عظما والله اعلم وذلك حديث
حذيفة بن اليمان اخرجه ابو نعيم الحافظ عن فرج بن
فضالة عن عبد الله بن عمر عن حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتراب الساعة
اثنان وسبعون خصلة اذا رايتم الناس اماتوا الصلاة
واضاعوا الامانة واكلوا الربا واستحلوا الكذب واستخفوا
بالدماء واستعلوا البنا وباعوا الدين بالدنيا وتقطعت
الارحام وكان الحكم ضعفا والكذب صدقا والحرير لباسا

وظهر الجور وكثر الطلاق وموت الفجاة وايتمن الخاين وخون الامين
وصدق الكاذب وكذب الصادق وكثر القذف وكان المطر قيظا والولد
غيظا وفاض اللئام فيضا وغاض الكرام غيضا وكان الامرا فجرة والوزرا
كذبة والعرفا ظلمة والقرا فسقة قد لبسوا مسوك الضان وقلوبهم
انتن من الجيف وامر من الصبر يغشيهم الله سبحانه عند ذلك
فتنة يتهاوكون فيها تهاوك اليهود الظلمة وظهرت الصفرا وبطلت
البيضا وكثر الظلم وقل الامر بالمعروف وقلت الامرا وحليت
المصاحف وصورت المساجد وطولت المنابر وخربت القلوب
وشربت الخمور وعطلت الحدود وولدت الامة ربتها ورايت
الحفاة العراة الرعاة قد صاروا ملوكا وشاركت المراة زوجها في
التجارة وتشبه الرجال بالنسا والنسا بالرجال وحلف بالله
باطلا وشهد المومن من غير ان يستشهد وتكلم للمعرفة وتفقه
لغير الدين وطلبت الدنيا بعمل الاخرة واتخذ المغنم دولا والامانة
مغنما والزكاة مغرما وكان زعيم القوم ارذلهم وعق الرجل اباه
وجفا امه وبر صديقه واطاع زوجته وعلت اصوات الفسقة
في المساجد واتخذت القينات والمعازف وشربت الخمور في
الطرق واتخذ الظلم فخرا وبيع الحكم وكثر الشرط واتخذ القران
مزامير وجلود السباع صفاقا والمساجد طرقا ولعن اخر هذه الامة
اولها فارتقبوا عند ذلك ريحا حمرا وخسفا ومسخا وقذفا
وايات انتهى وهذه العلامات كلها بعيدة منها وقد وجدت
او غالبها وهناك علامات قريبة من الساعة اذا وجدت اولاها
فالثاني على اثرها منها ما في صحيح مسلم والترمذي وابن ماجة وغيرها
واللفظ لمسلم عن حذيفة قال اطلع لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غرفة ونحن نتذاكر الساعة فقال لا تقوم الساعة حتى تكون
عشر ايات طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان والدابة
ويأجوج

ويأجوج ومأجوج وخروج عيسى بن مريم وثلاث خسوفات
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب
ونار تخرج من قعر عدن ابين تسوق الناس الى محشرهم
تبيت معهم اذا باتوا وتقيل معهم واخرجه القتبي بنحوه
في عيون الاخبار لكنه بلفظ ثم الرتبة في المعاطف كلها
والله اعلم [illegible] انه لم يقع ترتيب هذه العلامات الا في
حديث حذيفة عند القتبي في عيون الاخبار وهو ساقط
بروايته الاخرى التي قال القرطبي فيها وقع في هذا ض
الحديث دابة الارض قبل يأجوج ومأجوج وليس كذلك
فان اول الايات ظهور الدجال ثم نزول عيسى عليه السلام
ثم خروج يأجوج ومأجوج ثم دابة الارض ثم طلوع الشمس م
من مغربها ولم يقبل بعد ذلك لكافر ولا لفاسق توبة
وازيل الخطاب والتكليف عنهم ثم تقوم الساعة على اثر
ذلك قريبا هكذا ذكره بعض العلما انتهى وورد عند مسلم
ان اولها طلوع الشمس من مغربها وفي البخاري اول
[illegible] اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب
والحق ما ذكره في فصل اخر ان اول العلامات الخسوفات
وان خروج الدجال قبل طلوع الشمس من مغربها على الاصح
قال لقوله عليه السلام ان الدجال خارج فيكم لا محالة ع
الحديث بطوله وفيه ان اليهود يومنون بعيسى فلو كانت
الشمس طلعت قبل من مغربها لم ينفع اليهود ايمانهم
بعيسى عليه السلام ولو لم ينفعهم لما صار الدين واحدا
بالاسلام من اسلم منهم انتهى والله اعلم الثالث ذهب
قوم الى ان بنزول عيسى عليه السلام يرتفع التكليف لئلا يكون ل
رسولا الى اهل ذلك الزمان وهو فاسد لانه اذا نزل

لاينزل بشريعة مجددة وانما يكون متعبدا بشريعة نبينا
صلى الله عليه وسلم وفي الحديث لو كان موسى حيا ما وسعه
الا اتباعي فيكون مقررا لهذه الشريعة ويكون اماما
للمسلمين مقيما لشريعة سيد المرسلين وحكما بين المؤمنين
بما علمه الله تعالى من احكام هذه الشريعة في السما
قبل ان ينزل ما يحتاج اليه من علوم هذه الشريعة
ما يحكم به بين الناس وما يعمل به في نفسه والله اعلم
الرابع وقع في التذكرة في محل ان المسيح عليه السلام
اذا مات دفن مع امه بارض المقدس التي بها الانبيا
من اقاربه عليهم الصلاة والسلام ووقع في محل اخر
انه يدفن بالروضة الشريفة بعد ان يقبض بها وهو
ساجد ويدفن بجوار الجناب الشريف عليه افضل
الصلاة والسلام الخامس اذا طلعت الشمس من
مغربها امتنع قبول التوبة حينئذ قال العلما لان
الناس حينئذ يخلص الى قلوبهم من الفزع ما تخمد به
كل شهوة وتفتر به كل قوة فيصيروا لشقهم بالقيامة
كحال من حضرته الوفاة واخذ في النزع وانتهت روحه
الى حلقومه ومن هذه حاله لا تقبل له توبة لانه
عاين الحق وراى مقعده من الجنة او النار فالمشاهد
لطلوع الشمس مثله قال القرطبي وعلى هذا ينبغي
ان تكون توبة كل من شاهد ذلك او كان كالمشاهد له
مردودة ما عاش لانه علمه بربه وبنبيه والوعد والوعيد
صار ضروريا فان امتدت ايام الدنيا الى ان ينسى الناس
من هذا الامر العظيم ما كان وصار الحديث عنه قليلا بين
النادر من الوحدان وانقطع التواتر والعيان فمن اسلم في ذلك

الوق

الوقت او تاب قبل منه والله اعلم ومراجع الاثار وظواهر
الاخبار كما قاله ابن حجر خلافه كما ظاهرها انه في عموم الكفار
والفساق وذكر القرطبي ايضا انه يحتمل ان يكون رد
التوبة والايمان على من امن وتاب من المكذبين لطلوعها
من مغربها لتكذيبهم لخبره عليه السلام فاما المصدقون
بذلك فانه تقبل توبتهم وينفعهم ايمانهم قبل ذلك
وروي عن ابن عباس انه قال لا يقبل من كافر عمل
ولا توبة اذا اسلم حين يراها الا من كان صغيرا يومئذ
فانه لو اسلم بعد ذلك قبل منه ومن كان مؤمنا مذنبا
فتاب من الذنب قبل منه وروي عن عمران بن حصين
انه قال انما لم تقبل من وقت الطلوع حتى تكون
صيحة فيهلك فيها كثير من الناس فمن اسلم او تاب
في ذلك الوقت وهلك لم تقبل توبته ومن تاب
بعد ذلك قبلت توبته ذكره ابو الليث السمرقندي
في تفسيره السادس قيل ان الحكمة في طلوع
الشمس من مغربها ان ابراهيم عليه السلام قال
لنمروذ فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها
من المغرب فبهت وانقطع وانكر الملاحدة والمنجمون
عن اخرهم ذلك وقالوا انه لا يمكن ولا يكون وانه
لم تقم لابراهيم بذلك حجة على نمروذ فيطلع الله سبحانه
الشمس يوما من المغرب ليرى المنكرون قدرته سبحانه
على ذلك وان الشمس في قبضة قهره ان شا اطلعها
من المشرق وان شا اطلعها من المغرب والله اعلم خاتمة
سمي اليوم الاخر لاخر يوم القيامة ويوم الحشر والربيع
نهار القيامة ولانها الحشر ولانهايا لاخر ذكره بعضهم

ووجه تسميته عيره بان اليوم لغة قد يطلق على مطلق
الزمان والنهار لغة اسم لضوء واسع ممتد من اوله الى اخره
وغالب مواقف القيامة ظلمات لا ضوء فيها والله اعلم ثم هي
لمجرد الترتيب الاخباري او هي بمعنى الواو اي ومما يجب
الايمان به هول اي خوف فظيع وشدة ايه تعم اهل الموقف
وما يدهم الناس فيه من المصائب التي نعتها سبحانه
اجمالا بقوله يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة
شي عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت
وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى
ولكن عذاب الله شديد وبقوله تعالى انا نخاف من ربنا
يوما عبوسا قمطريرا وبقوله يجعل الولدان شيبا السما
منفطر به كان وعده مفعولا يوم يفر المرء من اخيه
وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امري منهم يومئذ
شان يغنيه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وفي الحديث
ان السوق يكون تكون مثل النبال في القرن يعني النشاب فيه
في الجبهة وفي الحديث خوفني جبريل يوم القيامة حتى
ابكاني فقلت يا جبريل الم يغفر لي ربي ما تقدم من ذنبي
وما تاخر فقال لي يا محمد لتشاهدن من هول ذلك اليوم
ما ينسيك المغفرة اخرجه ابن الجوزي ومن اهواله طول
الوقوف فقيل الف سنة وقيل خمسين الفا وقيل
اقل وقيل اكثر قاله السعد والحق اختلافه باختلاف
احوال الناس فيشتد على الكفار حتى يجدون من طوله
الغاية ويتوسط على فسقة المؤمنين ويخف على الصالحين
حتى يكون كصلاة ركعتين ومن اهواله تشقق السموات
وسقوطها كسفا ثم تذوب كالمهل ثم تنزل

ملايكتها

ملايكتها وتحيط بالثقلين وجهنم خلف الجميع ثم ينادي يا معشر
الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض
فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان الا برهان من الله وحجة
على صدق ايمانكم وصحة اعمالكم ومن اهواله دنو الشمس
من الروس وقد يزيد في حرها خمسين عاما حتى تغلي الجما
كالمراجل ومن اهواله تقلت جهنم على اهل الموقف وزفيرها حم
وشهيقها وخروج الاعناق التي تلتقط الناس منها تنبيه هاجم
قال السعد وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبيا والاوليا
وساير الصلحا والاتقيا فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل
عليهم الملايكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة الاية
انتهى والذي نقله القاضي والنووي عن المحاسبي وأقراه ان
خوف الانبيا والملايكة خوف اعظام وان كانوا امنين
من العذاب انتهى وبه يحصل الجمع بين الايات
والاحاديث الدالة على انهم ينالهم ذلك والدالة على
انتفا ذلك عنهم والله اعلم وقوله حق اي ثابت
خبر عن اليوم والهول معا على معنى ان كل واحد منهما
حق او عن احدهما وخبر الاخر محذوف لدلالة المذكور
عليه واذا كان حقا وجب الايمان به تفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا في غيره وكذا يجب الايمان بما فيه من
الخير والشر واللذة والحزن فيما يظهر وانما اقتصر
على هوله لانه الغالب وقد صرح البدر الزركشي بوجوب
الايمان بنعيم الجنة وعذاب النار وتقدم اطباقهم على
الايمان بعذاب القبر ونعيمه والله اعلم وجملة نخشته
اي كل واحد من ذلك اليوم وهوله يا رحيم الدنيا
والاخرة فانه العظيم الذي ترجى لكل عظيم واسعفنا

بانجاح طلبتنا واتمام مقصدنا واجابة دعوتنا وعاقبة
سنية انه ليس على كل الناس سواء الالم يباله تخفيفه
ولا النجاة منه والله اعلم ومن اسباب النجاة منه قضا
حوايج المسلمين وتنفيس الكرب عنهم والتجاوز عنهم في
معاملاتهم اخذا وعطا وكذا اشباع الجايع وكسوة العريان
واتيانا السبيل الى غير ذلك مما يناسبه بالاهل ولما كان
من اهوال الموقف امور متواترة نص عليها وان تمثلها الى
اجلال لزيادة الاعتنا بها فقال **وواجب** سمعا كتابا
وسنة واجماعا اذ لا شك انه من الامور الممكنة التي ورد
بها السمع وكل ما هو كذلك فالايمان به واجب **اخذ**
العباد مصدر مضاف لفاعله مبتدا اوخبر على راي
الاخفش والمراد بالعباد هنا جنس المكلفين اذ غيرهم
لا كتاب له وبعضهم لا ياخذ كتابا كالى بكر والسبعين الفا
الذين يدخلون الجنة بغير حساب وكذا الانبيا والملايكة
نعم ظاهر الايات والاحاديث عدم اختصاصه بهذه
الامة وتردد فيه بعض العلما منهم الترمذي في قوله تعالى
يوم ندعو كل اناس بامامهم قال يدعى كل احد فيعطى
المؤمن كتابه بيمينه ويمد في جسمه ستين ذراعا ويبيض
وجهه ويجعل على راسه تاج من لولو يتلالا فينطلق
الى اصحابه فيرونه من بعيد فيقولون اللهم ائتنا
بهذا وبارك لنا في هذا حتى ياتيهم فيقول لهم ابشروا
لكل رجل منكم مثل هذا قال واما الكافر فيسود وجهه
ويمد له في جسمه ستين ذراعا على صورة ادم عليه السلام ويلبس
تاجا من النار فيراه اصحابه فيقولون نعوذ بالله من شر
هذا اللهم لا تاتنا بهذا قال فياتيهم فيقولون اللهم

اخزه

اخزه فيقول ابعدكم الله ان لكل رجل منكم مثل هذا
قال ابو عيسى حديث حسن غريب وربما قررناه ينطق
النظم على قولي الوقف والاخذ باليمين في المومن الفاسق
الصحفا بالف الاطلاق مفعول المصدر بوزن رسل
جمع صحيفة مثل الصحف وهو الجمع سميت بذلك لاجتماع
بعضها مع بعض وهي الكتب التي كتبت الملايكة فيها
ما فعلوه في الدنيا كما تقدم بيانه في مبحث الحفظة
والكاتبين وقيل صحف تكتبها العباد في قبورها
بناء على حديث رومان الضعيف والله اعلم وجمع
الصحف وان كان كل عبد انما له صحيفة على الراجح
لمراعاة جمع العباد مقابلة للاحاد بالاحاد ولا
ينافي هذا ان الملايكة ترفع لكل عبد في كل يوم
وليلة صحيفة اما لوصلها كلها فتصير صحيفة
واحدة واما بنسخ ما في جميعها في واحدة كما صرح
بهذا الغزالي وابهم المعطي لان في بعض الاحاديث
ان الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فتلزمها
اعناق اربابها وفي بعضها ان كل احد يدعى فيعطى
كتابه كما مر ويمكن الجمع بان الريح تلزمها الاعناق
وتاخذها الملايكة فتناولها لاربابها على حسب
مقاماتهم كما اشار الى ذلك بقوله **كما** اي كاخذ
العباد صحف اعمالهم اخذا مماثلا لاخذ الذي **من**
القران نصا عرفا بالبنا للمفعول صلة ما ومن
القران معموله ونصا تمييز اي كما عرف نص تفصيله

ويتفاوت احواله من القراءة كقوله تعالى فاما من اوتي
كتابه بيمينه فيقول هاوم اقرءوا كتابيه اني ظننت اني ملاق
حسابيه فهو في عيشة راضية في جنة عالية قطوفها دانية
كلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم في الايام الخالية واما من
اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم
ادر ما حسابيه يا ليتها كانت القاضية ما اغنى عني
ماليه هلك عني سلطانيه خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه
ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه انه كان
لا يومن بالله العظيم الاية فاما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا
واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى
سعيرا انه كان في اهله مسرورا انه ظن ان لن يحور بلى
ان ربه كان به بصيرا واما السنة فعن البحر حدث
ولا حرج فان قلت دل اول الايتين الاخيرتين
على ان المومن الطايع ياخذ كتابه بيمينه واخرهما
على ان الكافر ياخذه بشماله فما حكم المومن الفاسق
الذي مات على فسقه دون توبة قلت جزم الماوردي
بان المشهور انه ياخذ كتابه بيمينه ثم حكى قولا بالوقف
قال ولا قايل بانه ياخذه بشماله وقال يوسف بن
عمر اختلف في عصاة المومنين فقيل ياخذون كتبهم
بيمينهم وقيل بشمالهم واختلف الاولون فقيل
ياخذونها قبل الدخول في النار ويكون ذلك علامة على
عدم خلودهم فيها وقيل ياخذونها بعد الخروج منها ومن
اهل العلم من توقف فيهم لتعارض النصوص كما بيناه بالاصل

واذا

واذا لويت ذراع الكافر الى ظهره او انشق صدره وظهره
واخرج شماله منه الى خلفه فقد اخذه بشماله ومن وراء
ظهره او يجعل الله وجهه مكان قفاه فيقرا كتابه الذي
اخذه بشماله من وراء ظهره تتمات الاولى في الحديث
اول من يعطى كتابه بيمينه من هذه الامة عمر بن الخطاب
وله شعاع كشعاع الشمس فقيل له فاين يكون ابو بكر
يا رسول الله قال هيهات زفته الملايكة الى الجنة
وربما يعارضه حديث اول من ياخذ كتابه بيمينه ابو سلمة
ابن عبد الاسد وهو اول من هاجر من مكة واخوه الاسود
ابن عبد الاسد اول من ياخذ كتابه بشماله الثانية
الذي يجمع الايات والاحاديث ان من الاخذين من لم
يقرا كتابه لاشتماله على المخازي والقبايح والجرايم
والفضايح فياخذه بسبب ذلك الدهش والرعب
حتى لا يميز شيا كالكافر ومنهم من يقروه بنفسه ومنهم
من يدعو اهل حاضر لقراءته اعجابا بما فيه واغتباطا
بنعم الله عليه وظواهر النصوص التي لا تصرف عنها الا
لدفع مخالفة قاطع ان القراءة حقيقة وقيل مجازية
وهي عبارة عن علم كل احد بماله وما عليه ولفظ الحنفي
العربي يقرا كل انسان كتابه اميا كان او عربيا حتى
ولله الحمد الثالثة ظاهر الاخبار ان الحسنات تكتب
متميزة من السيات وان سيات المومن اول كتابه
واخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها وان حسنات
الكافر اول كتابه واخره هذه حسناتك قد رددتها وما
قبلتها وقيل يقرا المومن سياته لنفسه ويقرا الناس

ويترك الناس حيارى حتى ينزلوا اما الهذا العدسية فقيل واول
سطر من صحيفة المومن انيض فاذا قراه ابيض وجهه وقنده الكافر
وسط الجميع بالاصل الرابعة تعرض الاعمال على الله سبحانه
يوم الاثنين وليلة الجمعة وليلة النصف من شعبان عرض ايام
واسبوع وعام وتعرض على الانبيا والابا والامهات يوم
الجمعة وقال سعد ليس من يوم الا تعرض على النبي صلى الله
عليه وسلم اعمال امته الخامسة الحق ان الجن في هذه
الامور حكمهم حكم الانس كما بحثه القرطبي وصوبه غيره
كما يأتي بعد والحدس السادسة مراتب الموقف البعث
ثم الحشر ثم القيام لرب العالمين ثم العرض ثم تطاير
الصحف ثم اخذها بالايمان والشمايل ثم السوال
والحساب ثم الميزان وقد اخذ في بيانه فقال ومثل
وجوب هذا المذكور من اخذ العباد صحف اعمالهم
وثبوته بالسمع وتحتم الايمان به الوزن اي وجوب
وزن اعمالهم وهو معادلة شي باخر بالة مخصوصة
قال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه
فاوليك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاوليك
الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة الاية وقول من قال
انه عبارة عن ادراك مقادير الاعمال يجب صرفه
عن ظاهره اذ لا ضرورة توجب صرف النصوص عن
ظواهرها والله اعلم ومثله في ذلك ايضا الميزان
اصله موزان فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار
ما قبلها الثابت المصرحة به الاحاديث الواردة به

حتى

حتى قال بعضهم انها تواترت معنى وللاجماع فتداجم
اهل الحق على انه ميزان حسي له كفتان ولسان توضع فيه
صحف اعمال العباد ليظهر الراجح والخاسر وعبارة الغزالي
وتوزن بالميزان ذي الكفتين واللسان وسبقه الى ذلك
ابن عباس والحسن البصري وعزاه في شرح المقاصد للكثير
من المفسرين وهنا مباحث الاول قال القرطبي
الميزان حق ولا يكون في حق كل احد بدليل الحديث الصحيح
فيقال يا محمد ادخل الجنة من امتك من لا حساب عليه
من الباب الايمن الحديث واخرى الانبيا وقوله تعالى يعرف
المجرمون بسيماهم فيوخذ بالنواصي والاقدام وانما يبقى
لمن شا الله سبحانه من الفريقين وذكر القاضي منذر بن
سعيد البلوطي ان اهل الصبر لا توزن اعمالهم وانما
يصب لهم الاجر صبا الثاني في وزن اعمال الكفار وقوله
والايات الواردة بوزن اعمالهم وخفة موازينهم وحكا
عن ابيه فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا بان المراد وزنا
نافعا وعن ابنه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء
منثورا اي كالهبا في عدم نفعه وافادته وفي الاصل
فوايد مهمة ومنها ان الحق في النصوص الموهمة تخفيف
عذاب الكفار حملها على تخفيف عقاب معاصيهم غير الكفر
كما اثبتها المحققين الثالث قيل الحق ان مومني الجن كمومني
الانس وكافرهم ككافرهم كما بحثه القرطبي واستنبطه من
عدة ايات وقال الجلال ذكر صاحب لقط المرجان ما حاصله
اتفق العلما على ان كافر الجن يعذب في الاخرة قال تعالى
النار مثواكم وقال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم
حطبا واما مومنهم ففيه اقوال احدها انه لا ثواب له

الا النجاة من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا مثل البهائم وهو
قول ابي حنيفة حكاه عنه ابن حزم والثاني يثابون
على الطاعة ويعاقبون على المعصية وهو قول ابن
ابي ليلى ومالك والاوزاعي والشافعي واحمد واصحابهم
ونقل عن ابي حنيفة وصاحبيه قال ابن حزم في الملل والنحل
جمهور الناس على انهم يدخلون الجنة الثالث قال ابن ابي
الدنيا عن مجاهد انه سئل عن الجن المؤمنين ايدخلون الجنة
قال يدخلون ولكن لا ياكلون ولا يشربون يلهمون من
التسبيح والتقديس ما يجده اهل الجنة من لذة الطعام
والشراب الرابع انهم لا يدخلونها بل يكونون في
ربضها يراهم الانس من حيث لا يرونهم ثم سرد ما يدل
لكل قول منها من السنة واقوال السلف والله اعلم
الثالث قال بعضهم ورد في الحديث وصف الميزان
في العظم بانه مثل اطباق السموات والارض وان
الاعمال الحسنة تطرح في كفة النور على صورة حسنة
فتثقل بفضل الله على قدر منزلتها عنده تعالى وان
الاعمال السيئة تطرح في كفة الظلمة على صورة قبيحة
فتخف بعدل الله سبحانه على قدر منزلتها عنده وهذا قول
وقيل الموزون الصحف التي فيها الاعمال وسياتي
الرابع ظواهر الاحاديث واقوال العلماء ان كيفية
الوزن خفة وثقلا على طريق الدنيا الراجح ينزل الى اسفل
ثم يرفع الى عليين والخفيف يطيش الى فوق ثم يهوي الى
الهاوية وبه صرح القرطبي وقال بعض المتاخرين
الصفة مختلفة وان عمل المؤمن اذا رجح حسناته ارتفع
وسفلت سيئاته وعمل الكافر يستفل لخلو كفة حسناته

عما

عما يعادلها وتلي والعمل الصالح يرفعه فهاتان كيفيتان هما قولان
وذكر سيدي يوسف بن عمر في شرحه لرسالة المالكية ان صفة
الوزن ان تجعل جميع اعمال العباد في الميزان في مرة واحدة
الحسنات في كفة النور وهي عن يمين العرش جهة الجنة والسيئات
في كفة الظلمة وهي عن يسار العرش جهة النار ويخلق الله
لكل انسان علما ضروريا يدرك به خفة اعماله وثقلها
قال وقيل علامة ذلك انه اذا رجحت سيئاته يقوم عمود
ظلمة من كفة الظلمات حتى يكسو كفة النور واذا رجحت حسناته
يقوم عمود نور من كفة النور حتى يكسو كفة الظلمات انتهى
وهذه كيفية ثالثة تتضمن رابعة والرجحان على الاولى حتى
وعلى هذه معنوي الخامس وقت الوزن بعد الحساب
كما ذكره الواحدي وغيره وجزم به صاحب الكنز وفي نوادر الاصول
ان مكانه بين الجنة والنار ويستقبل به العرش ياخذ
جبريل بعموده ناظرا الى لسانه وميكائيل امين عليه
بحضرة الجنة والناس السادس الاشهر والاصح انه ميزان
واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال وقيل لكل امة ميزان وقيل
لكل مكلف ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته فللصلاة
ميزان وللصوم اخر وهلم جرا ووقوعه في القران بصيغة الجمع
مرشحه وقد يجاب بانه للتعظيم او باعتبار اجزائه نحو
كذبت عاد المرسلين وشانه مفارقة ولما انكر بعض المعتزلة
وجماعة من اهل السنة فقد حكي عن مجاهد والضحاك والاعمش
انكار الميزان ذهابا الى ان الاعمال اعراض ان امكن بقاؤها
ما امكن وزنها لعدم الكفة المقدارية وثانيا ولولا النصوص على ان
المراد منها العدل الثابت في كل شيء والميزان والوزن ضرب
مثل له اشار الى جواب هذه الشبهة بقوله واذا علمت

حقيقة الوزن والميزان فالواجب حملهما على ظاهرهما لعدم
المانع لذلك وتندفع الشبهة المذكورة اما بان الذي نقوله
انها توزن الكتب التي اشتملت على اعمال العباد كما ذهب
اليه جمهور المفسرين وابو المعالي واستقربه ابن عطية قال
القمي وهو الذي قال عليه السلام حين سئل عن ذلك كما قال
المحققون ويوضحه حديث البطاقة ففي صحيح مسلم عن
عبد الله بن عمرو بن العاصي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان الله سبحانه يستخلص رجلا من امتي على رؤوس
الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا
كل سجل منها مد البصر ثم يقول اتنكر من هذا شيئا اظلمك
كتبتي الحافظون فيقول لا يا رب فيقول الك عذر
فيقول لا يا رب فيقال بلى ان لك عندنا الحسنة
وانه لا ظلم عليك فتخرج له بطاقة في رواية كالانملة
فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله
فيقول احضر وزنك فيقول يا رب ما هذه البطاقة
مع هذه السجلات فيقال انك لا تظلم قال فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات
وثقلت البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شيء والبطاقة
الرقعة واهل مصر يقولون للرقعة بطاقة والحق جواز
كون هذه الشهادة هي التي دخل بها في الايمان وكونها
التي يقولها عند الموت وكونها غيرهما والحق كما ذهب
اليه المحققون ان كل مؤمن ترجح ميزانه اذا وزنت
حسناته وفيها ايمانه بسيئاته لان الايمان لا يوازنه
فيرجح به شيء وان كان ممن ينفذ الله دخوله النار ويكون
ذلك امارة عدم الخلود ولا ينافيه ان من رجحت سيئاته

على

على حسناته عذب وان من استوت حسناته وسيئاته يكون
في الاعراف لان هذا في وزن الحسنات مجردة عن الايمان
مع السيئات تنبيه لا يخفى جري هذا القول على تمييز
الحسنات بكتاب يخصها عن السيئات والله اعلم او ان واما
بان الذي نقوله انها توزن الاعمال او حقائق الاعمال
وثوابها بان يجعل الله تلك الاعمال اجساما نورانية
في الحسنات وظلمانية في السيئات ثم تطرح تلك الاجسام
في الميزان الاولى في اليمين والثانية في الشمال وقلب
الحقائق لا نسلم استحالته ولئن سلمناه قلنا ما دام من
اثار الحقيقة الاولى شيء منزلة المسخ قردة وخنازير
او بعقبها بدلها وصورها بان يخلق الله اجساما على
عدد تلك الاعمال ويجعلها في مقابلتها ويضاعفها
من غير تغيير لتلك الاعمال عن العرضية تنبيه
قال المحققون واعلم انه اذا وقع الوزن فيما بين
العباد من المظالم والحقوق ونفدت حسنات الظالم
من قبل ان يفرغ ما عليه فانه يؤخذ من سيئات
المظلوم ويطرح على الظالم كما في حديث مسلم وغيره وقوله
تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى معناه ما لم تتعد عليها
او من غير ان يترجح لها عليها طلب وهذا اذا مات
الظالم قادرا على الوفاء واما اذا مات عاجزا عنه فانه
لا يطرح عليه شيء من سيئاتهم كما قاله ابن عبد السلام فان
لم يكن للمظلوم سيئة كالانبياء ولا للظالم حسنة كالكافر
اعطي المظلوم من الثواب بقدر ما يستحقه على الظالم
وزيد في عقوبته بقدر ما كان ياخذه منه المظلوم

اما لو كان له ما ياخذ منه ولو كان المظلوم ذميا والظالم
مسلم فقيل يسقط حقه كالحربي وقالت جماعة المختار
انتقال حقه للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله من اذى
ذميا كنت خصمه يوم القيامة وهذا كله مبني على ان
الوزن على اثر الحساب اذ الحساب لتقرير الاعمال
واثباتها والوزن لاظهار مقاديرها تحقيقا للعدل حتى
احاط علما بما دق وجل وكون القصاص يقع عند الوزن
لا ينافيه ان بين الصراط والجنة قنطرة يحبس الناس
عندها حتى يتقاصون المظالم ثم يدخلون الجنة
وليس لاحد عند احد ظلامة لامكان حملها على مظالم
لا توجب عقابا ولا تستنفد ثوابا وانما هي دواخل
ما كان يجري في الدنيا بين المتنافسين وقيل لان الحبس
المذكور انما هو للسؤال عن فضول اموال كانت بايديهم
تعلقت بحقوق اهل الاحتياج كالمواساة والله اعلم
تنبيه لا اعلم حقيقة جرم الميزان من اي الجواهر
كما لا اعلم من نص على انه موجود الان او سيوجد والله
اعلم ولما كان الصراط من السمعيات المتواترة وكان
الايمان به واجبا نبه عليه بقوله كذا ان من
حقة اعتقاد العباد الصحف والوزن والميزان وجوب
الايمان به صفا الصراط وهو لغة الطريق الواضح ومنه
قول جرير
امير المؤمنين على صراط ، اذا اعوج الموارد مستقيم
وقول الاخر ، فصد عن نهج الصراط الواضح
ولغاته الصاد والسين المهملتان والزاي المعجمة غير
انهم غلطوا الاصمعي في روايته عن ابي عمرو الزاي الخالصة
واما

واما سمعه يقرؤها بالمضارعة بين الصاد والزاي فتوهمها زايا
وفيه نظر لما تقرر من سرطت الشيء بكسر الراء اذا ابتلعته لانه
يبتلع المارة وكذا الطريق وشرعا قال العلماء جسر ممدود
على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ارق من الشعر واحد
من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح انتهى وهو حق
ورد به الكتاب والسنة قال تعالى ولو نشاء لطمسنا على
اعينهم فاستبقوا الصراط فانى يبصرون وفي مسلم عن ابي هريرة
ان ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة
البدر قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون في الشمس ليس
دونها سحاب قالوا لا قال فانكم ترونه كذلك يجمع الله
الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه
فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد
القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت
وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فياتيهم الله في صورة
غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ
بالله منك هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا فاذا جاءنا
ربنا عرفناه فياتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول
انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط ط
بين ظهري جهنم فاكون انا وامتي اول من يجيز
ولا يتكلم يومئذ الا الرسل ودعوى الرسل يومئذ اللهم
سلم سلم وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان هل رايتم
السعدان قالوا نعم يا رسول الله قال فانها مثل شوك
السعدان غير انه لا يعلم ما قدر عظمها الا الله تخطف
الناس باعمالهم فمنهم المؤمن يوبق بعمله ومنهم المجازى حتى
ينجى الحديث وفي الاصل جملة من نحوه وفي بعضها فيمر

المومنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكاجاويد الخيل
والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم
وفي بعضها قال ابو سعيد بلغني ان الجسر ادق من الشعر واحد
من السيف وفي بعضها ويعطي كل انسان منهم منافق او مومن
نورا ثم يطفي نور المنافقين وينجو المومنون فتنجو اول زمرة
وجوههم كالقمر ليلة البدر سبعون الفا لا يحاسبون ثم الذين
يلونهم كاضوء نجم في السما ثم كذلك الحديث وفي بعضها وترسل
الامانة والرحم فيقومان جنبتي الصراط يمينا وشمالا فيمر اولكم
كالبرق يعني اسرع من طرفة عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير
وشد الرجال تجري بهم اعمالهم ونبيكم قايم على الصراط يقول
يا رب سلم سلم حتى تعجز اعمال العباد حتى يجي الرجل فلا يستطيع
السير الا زحفا قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مامورة
باخذ من امرت به فمخدوش ناج ومكردس في النار
واتفقت عليه الكلمة في الجملة وكل ما هو كذلك فالايمان به
واجب واعتقاده من اوكد المطالب واما وجوب اعتقاده
والايمان بكيفيته فالعباد المكلفون وغيرهم ولو كفارا
وهو اسم جموع عبد وال فيه للاستغراق حتى من لا كاسب
كالسفهي الغنا وحتى الانبيا والصديقين وعبارة الكشف
للشعراني اذا لم يبق في الموقف الا المومنون والمسلمون والمحسنون
والعارفون والصديقون والشهدا والصالحون والمرسلون
ليس فيهم مرتاب ولا منافق ولا زنديق فيقول الله تعالى
يا اهل الموقف الى اخره وفيه فيمر بهم على الصراط والناس
افواج المرسلون ثم النبيون ثم الصديقون ثم المحسنون
ثم الشهدا ثم المومنون العارفون ويبقى المسلمون منهم
المكبوب لوجهه ومنهم المحبوس في الاعراف ومنهم قوم قصروا في
تمام الايمان وفيه مخالفة في المنافقين والزنادقة لما جات
به

به الاحاديث نعم منهم تربيبا حسنا او يبتغي ان كلامه
في الناجين فلا يخالف ما جات به وبالجملة ظهر ان العباد
مختلف مرورهم عليه سرعة وابطا ونجاة وسقوطا في
النار بحسبهم فمنهم فريق سالم اي ناج من الوقوع في نار
جهنم وان خدشته كلاليبها وسقط وقام وجاوزه بعد
اعوام ومنهم فريق متلف اسم فاعل اتلف مطاوع اتلفه
الله تعالى بمعنى اوقعه في التلف والمراد هنا متردي في
نار جهنم اما على الدوام والتابيد كالكفار والمنافقين
واما المدة ارادها الله ثم ينجو كبعض عصاة المومنين
ممن يقضي الله عليه بالعذاب وتقطعت به الاسباب وهنا هنا
مطالب الاول قد مر ان الكلمة قد اتفقت على
اثباته في الجملة لكن اهل السنة يبقونه على ظاهره مع
كونه جسرا ممدودا على متن جهنم احد من السيف وادق
من الشعر وانكر ابقاه على ظاهره القاضي عبد الجبار وكثير
من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن
ففيه تعذيب ولا عذاب على المومنين والصلحا يوم القيامة
وانما المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله سيهديهم
ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم ومنهم من حمله على الادلة الواضحة او العبادات
او الاعمال الردية يسال عنها ويواخذ بها والكل باطل
لوجوب حمل النصوص على ظواهرها الا لمانع قطعي
ولنفي العبور عليه بابعد من المشي على الما او الطيران والوقوف
في الهوا وفي الحديث اعتذارا عن خفا حشر الكافر على وجهه

بانه القدرة صالحة لذلك كما مر الثاني انكر الغزالي كونه
ارق من الشعر واحد من السيف وسبقه الى ذلك العز
ابن عبد السلام وعبارة البدر الزركشي الصراط وردت
فيه الاخبار الصحيحة واستفاضت وهو محمول على
ظاهره بغير تاويل والله اعلم بكيفيته ومن الصحيح
انه جسر يضرب على ظهر جهنم يمر عليه جميع الخلائق
وهم في جوازه متفاوتون ثم قال وفي بعض الروايات
انه ادق من الشعر واحد من السيف فان ثبتت
فهي غير محمولة على ظاهرها لمنافاتها للاحاديث الاخر
من قيام الملائكة على جنبتيه وكون الكلاليب والحسك
فيه فيه واعطا كل من المارين عليه من النور قدر
موضع قدميه زاد القرافي والصحيح انه عريض وفيه
طريقان يمنى ويسرى فاهل السعادة يسلك بهم
ذات اليمين واهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال
وفيه طاقات كل طاقة تنفذ الى طبقة من طباق
جهنم وجهنم بين الخلائق وبين الجنة والجسر على متنها
منصوب فلا يدخل الجنة احد حتى يمر على جهنم وهو
معنى قوله تعالى وان منكم الا واردها على احد الاقوال
قال تبعا للبيهقي كون الصراط ارق من الشعر واحد
من السيف لم ارها في الروايات الصحيحة وانما يروى
عن بعض الصحابة فيتاول بان امره ادق من الشعر فان
يسر الجواز عليه وعسره على قدر الطاعات والمعاصي ولا
يعلم حدود ذلك الا الله تعالى وقد جرت العادة بضرب

دقة

دقة الشعر مثلا للغامض الخفي وضرب حد السيف لاسراع
الملائكة في المضي لامتثال امر الله تعالى في اجازة الناس
عليه قال القرطبي وغيره وكل هذا مردود باخراج
مسلم تلك الزيادة عن ابي سعيد بلاغا وليست مما للراي
والاجتهاد فيه مدخل فهي مرفوعة في الصحيح والايمان
بكل ذلك واجب والقادر على امساك الطير في الهوي
قادر على ان يمسك عليه المومن يجريه او يمشيه ولا يعدل
عن الحقيقة الى المجاز الا عند الاستحالة ولا استحالة
في ذلك مع الاثار الواردة فيه وثبوتها بنقل الايمة
العدول ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى
وذكرنا ما فيه بالاصل الثالث حملنا العاد على
جنس المكلفين مومنين كانوا او لا تبعا للجمهور كما
صرح به صحاح الاخبار وذهب الحليمي وطايفة
الى ان الكفار لا يمرون على الصراط لانهم للنار وهي في الارض
وهم فيها وما قاله ممنوع والاحاديث كما قدمناه طافحة
بخلافه وفي القران يوم يقول المنافقون والمنافقات
للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم الاية الرابع
تقدم في بعض الاحاديث ان هذه الامة اول من يمر عليه
وانه لا يتكلم حينئذ الا المرسلون يقولون اللهم سلم
سلم وفي بعض الروايات ثم عيسى بامته ثم موسى بامته
يدعون نبيا نبيا حتى يكون اخرهم نوحا وامته وفي بعض
الاثار انه مسيرة ثلاثة الاف سنة الف منها صعود والف

منها استوا والف منها هبوط وفي بعضها ان جبريل في اوله
وميكائيل في وسطه يسالان الناس عن عمرهم فيما افنوه
وعن شبابهم فيما ابلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وقيل
فيه سبع قناطر يسال كل عبد عند كل قنطرة منها عن
انواع من التكاليف بيانها بالاصل الخامس وقع
في كلام ابن الفاكهاني ان الصراط موجود ولفظه والصراط
الذي وصفناه موجود والاخبار عنه صحيحة
وفي الكنز نقلا عن بعضهم يجوز ان يخلقه الله تعالى حين
يضرب على جهنم ويجوز ان يكون خلقه حين خلق
جهنم ونحوه في كلام الناصر عامر وقال البدر
الزركشي لم يحكوا فيه الخلاف في النار هل هو مخلوق
الان او فيما بعد انتهى والله اعلم السادس
قال الحليمي لم يثبت انه يبقى الى خروج الموحدين
من النار ليجوزوا عليه الى الجنة او يزال ثم يعاد لهم
ولا يعاد او يصعد به الملائكة الى السور الذي في
الاعراف السابع قال البدر الزركشي قالوا ومن
الحكمة فيه ان يظهر للمؤمنين من عظيم فضل الله تعالى
النجاة من النار ولتسر اهل الجنة اسر لفقدهم بعد
وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور
الثامن سالت عائشة رضي الله تعالى عنها
النبي صلى الله عليه وسلم اين يكون الناس يوم تبدل
الارض غير الارض فقال على الصراط والله اعلم ذلك
اسلف وجرب مخالفته للحوادث واحاطة عليه حتى

بالمستحيلات

بالمستحيلات وفي المتواتر ما عساه ان يخالفه اشار اليه دفع ذلك
بقوله والعرش وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الاجسام
قيل هو اول المخلوقات وجودا عينا لا نقطع لنا بتعيين حقيقته
لعدم العلم بها وان اخرج ابن ابي حاتم في تفسيره وابو الشيخ
في كتاب العظمة عن وهب بن منبه قال ان الله خلق العرش
من نوره والكرسي بالعرش ملتصق والماء كله في جوف الكرسي
والماء على متن الريح وحول العرش اربعة انهار نهر من
نور يتلالا ونهر من نار تتلظى ونهر من ثلج ابيض تلتمع
منه الابصار ونهر من ماء والملائكة قيام في تلك الانهار
يسبحون الله وللعرش السنة بعدد السنة الخلق كلهم
يسبح الله تعالى ويذكره بتلك الالسنة وفي شرح البخاري
لشيخ الاسلام ان العرش فوق العالم وانه ليس بكرة
كما يزعمه كثير من اهل الهيئة بل هو قبة ذات قوائم
تحمله الملائكة والكرسي بضم الكاف وربما كسرت
جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به
لا نقطع لنا بحقيقته نمسك عنها لعدم العلم بها
اخرج ابن جرير وابن مردويه وابو الشيخ عن ابي ذر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ابا ذر
ما السموات السبع في الكرسي الا كحلقة ملقاة في فلاة
وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك
الحلقة واخرج ابن جرير عن الضحاك قال الكرسي
الذي يوضع تحت العرش الذي تجعل الملوك عليه
اقدامهم واخرج الفريابي وابن المنذر وابن ابي حاتم

والطبراني في المستدرك وصححه على شرط الشيخين عن ابن عباس
قال الكرسي موضع القدمين والعرش لا يقدر أحد قدره
تنبيهات الاول علم من عطفه الكرسي على العرش
انه غيره خلافا للحسن فانه كان يقول ان الكرسي هو
العرش كما علم من النصوص انهما جسمان محسوسان عظيمان
وهو قول الجمهور فمن قال الكرسي علم الله تعالى خالف النصوص
الثاني العرش والكرسي ليسا متصلين بالسما السابعة
فقد اخرج ابو الشيخ من طريق مجاهد عن ابن عمر ومن
طريق اخرى عن مجاهد قال ان بين العرش وبين
الملايكة سبعين الف حجاب حجاب من نار وحجاب
من ظلمة وحجاب من نور وحجاب من ظلمة الثالث
انظر هل العرش افضل من الكرسي او العكس اذ لم
ير المراد في ذلك نصا والماخوذ من قوله تعالى ورب
العرش العظيم تفضيل العرش كما يوخذ من بعض اثار
مذكورة بالاصل الرابع حملة العرش في الدنيا
اربعة وفي الاخرة ثمانية ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية وحملة الكرسي ايضا اربعة املاك
لكل ملك منهم اربعة اوجه اقدامهم في الصخرة التي
تحت الارض السابعة السفلى مسيرة خمس مائة عام
ملك منهم على صورة ادم يسال للادميين الرزق والمطر من
السنة الى السنة وملك منهم على صورة الثور يسال للانعام
الرزق من السنة الى السنة وعلى وجهه غضاضة منذ
عبد العجل من دون الله وملك منهم على صورة الاسد
يسال الله الرزق للسباع من السنة الى السنة وملك
منهم

منهم على صورة النسر يسال الله تعالى الرزق للطير من السنة
الى السنة وفي اثر بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعون
حجابا من ظلمة وسبعون حجابا من نور كل حجاب مسيرة خمسما ية
عام لولا ذلك لاحترقت الملايكة حملة الكرسي من نور
الملايكة حملة العرش حكاه الثعلبي ثم القلم ثم هنا
للترتيب الاخباري او بمعنى الواو وجعلها للزماني او الرتبي
يحتاج لنص والاول النصوص فيه متعارضة والثاني لم
اقف فيه على نص وهو جسم نوراني خلقه الله تعالى وامره بكتب
ما كان وما يكون الى يوم القيامة نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته
واخرج ابو يعلى بسند حسن عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ان اول شي خلقه الله تعالى القلم وامره ان يكتب
كل شي واخرج الطبراني بسند حسن عن ابن عباس عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله القلم قال له اكتب فجرى
بما هو كاين الى يوم القيامة وورد ان الله خلق اليراع وهو
القصب ثم خلق منه القلم وفي رواية اول ما خلق الله
العرش من نور ثم الكرسي وفي تفسير ابن ابي حاتم عن ابي زرعة
عمرو بن جرير قال ان اول شي كتب القلم انا التواب اتوب
على من تاب والملايكة الكاتبون اعمال العباد في الدنيا او من
اللوح المحفوظ ما في صحف الملايكة او من صحف الحفظة كما يا
يوضع تحت العرش واما الثاني في اللوح فلا عمل للملايكة فيها وانما
صادرة من القلم وحده ثم اللوح وهو جسم نوراني كتب فيه القلم
باذن ربه ما كان وما هو كاين وما يكون نمسك عن القطع
بتعيين حقيقته اخرج ابو الشيخ وابن ابي حاتم بسند جيد عن
ابن عباس قال خلق الله اللوح المحفوظ لمسيرة مائة عام

فقال للقلم قبل ان يخلق الخلق وهو العرش اكتب فقال
القلم وما اكتب قال اكتب علمي في خلقي الى يوم تقوم
الساعة فجرى القلم بما هو كائن في علم الله الى يوم
القيامة واخرج ابو الشيخ من طريق مالك بن دينار
عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
لله لوحا احد وجهيه ياقوتة حمرا والوجه الثاني
زبردة خضرا قلمه النور فيه يخلق وفيه يرزق وفيه
يحيي وفيه يميت وفيه يعز وفيه يفعل ما يشا في كل يوم
وليلة ثم ذكر خبر المبتدا الذي هو العرش وما عطف
عليه بجملة قوله كل منها حكم اي مجموعها امور محكمة
متقنة او ذوات حكم ومصالح يعلمها الله تعالى وان لم
تصل عقولنا اليها لا اي لم يتخذها الله الا لمصالح
العالم ومنافعه وتدبيراته ولم يتخذها لا لاحتياج
منه اليها في جلوس ولا ايواء ولا دفع نسيان ولا لضبط
احوال العباد وما اكنه الزمان والمكان تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وهذه الامور وغيرها من المغيبات
كالجنة والنار والاثار ونحوها مما ثبت به صحيح
الاخبار كحملة العرش وسدرة المنتهى والبيت
المعمور بها الايمان اي التصديق بها مع نفي
البحث عنها وعدم احتياجه اليها يجب شرعا عليك
يا ايها الانسان المكلف غاية ما فيه انه تعبدك
بالايمان بها كما تعبد ملائكته بسؤالهم عن احوال عباده
وكتبهم اعمالهم وهذا ما صرح به القاضي عياض والنووي
ولفظ القاضي في شرح قوله عليه السلام حتى ظهرت

لمستوى

لمستوى اسمع فيه صريف الاقلام هذا حجة لمذهبنا اهل السنة
في الايمان بصحة كتابة الوحي والمقادير في كتب الله تعالى
من اللوح المحفوظ وما شاء بالاقلام التي هو تعالى يعلم
كيفيتها على ما جاءت به الايات من كتاب الله تعالى والاحاديث
الصحيحة وان ما جاء من ذلك على ظاهره لكن كيفية
ذلك وصورته وجنسه مما لا يعلمه الا الله تعالى او من
اطلعه على شي من ذلك من ملائكته ورسله وما يتاول
هذا ويحيله عن ظاهره الا ضعيف النظر والايمان اذ
جاءت به الشريعة ودلائل العقول لا تحيله والله تعالى يفعل
ما يشا ويحكم ما يريد حكمة من الله تعالى واظهارا لما يشا
من غيبه لمن يشا من ملائكته وساير خلقه والا فهو
غني عن الكتب والاستذكار سبحانه وتعالى عما يقوله
الجاحدون علوا كبيرا انتهى وقال النووي قال
العلما وكتاب الله ولوحه وقلمه والصحف المذكورة
في الاحاديث كل ذلك مما يجب الايمان به واما كيفية
ذلك وصفته فعلمها الى الله تعالى ولا يحيطون
بشي من علمه الا بما شا والله اعلم انتهى وظاهره انه
متفق عليه وهو غير بعيد ولله الحمد تنبيهات
الاول علم مما قررناه ان تقديم معمول الايمان ليس
للحصر بل لضرورة النظم اي ويجب عليك ايها الانسان
الايمان بوجودها وحقيقتها ولا يجوز لك تاويلها لعدم
معارضة ما يوجب التاويل والله اعلم الثاني
في اول المخلوقات اضطراب قال النيسابوري نقلا
عن بعضهم خلق الله اولا زمردة خضرا ويقال اللوح

والقلم ويقال الوقت والزمان ويقال العرش والكرسي ويقال خلق
اولا عاقلا لانه اراد ان ينتفع بعقله غيره ويقال خلق جوهرا
متفرقا من الالوان والطباع والهيات ثم خلق الهيات
فركبها بين الطباع والالوان فصارت بسيطة مولفة مطبوعة
ويقال خلق اولا نقطة ثم نظر اليها بالهيبة تضعضعت
وتمايلت فصيرها الفا والحق جزم العقيدة بان محمدا
صلى الله عليه وسلم اول الانبيا خلقا والامساك عن غيره
وان امكن الجمع بما اشرنا اليه في الاصل الثالث ذكر
صاحب كشف الاسرار ان الناس اختلفوا في تفضيل الارض
على السما وعكسه وان الاكثرين على تفضيل الارض على السما
لان الانبيا خلقوا منها وعبدوا الله عليها ودفنوا فيها
الرابع في كنز الاسرار ايضا اعلم ان العلما اختلفوا على
قولين هل السما خلقت قبل الارض او العكس والذي
قاله ابن عباس واختاره الزمخشري وجماعة من اهل العلم
ان الارض خلقت قبل السما ودحيت بعدها وهو ظاهر
قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى
الى السما فسواهن سبع سموات وقوله تعالى قل اينكم
لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الاية وقال بعض
اهل العلم ان السما خلقت قبل وان ثم في قوله ثم استوى
الى السما ليست للترتيب وانما هي لتعدد النعم واختاره
الامام فخر الدين الخامس الاصح ان الارضين سبع كما ان
السموات سبع لقوله عليه السلام طوقه من سبع الارضين
والاصح كما عند ابن اياس ان السما مقبية واخرج ابن ابي حاتم
عن القاسم بن ابي بردة قال ليست السما مربعة ولكنها مقبوة
يراها الناس خضرا وفي الاصل ما يجب الوقوف عليه ومنها
اختلف الناس في الجنة والنار فقال جمهور المسلمين بحقيتهما

ووجودها

ووجودها الان وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار المعتزلي
ومن على شاكلتهما من المعتزلة بحقيتهما ومنعوا خلقهما
الان فقالوا انما تخلقان يوم الجزا وقال من قال من الحكما
بعالم المثال بحقيتهما وبحقية سائر ما ورد الشرع به من
التفاصيل لكن في عالم المثل وليس من جنس المحسوسات
المحضة كما يقوله الاسلاميون وذهب اكثر الحكما الى
ان الجنة من قبيل اللذات العقلية والنار من قبيل
الالام العقلية كما سنشير اليه ان شا الله اشار الى مذهب
جمهور المسلمين مقدما النار على الجنة لتقدمها عليها في
الموقف لانها تحول بين الناس فيه وبينها فيجوزون على
الصراط فوقها اليها ومنهم من قدم الجنة لشرفها وخلقها
قبل النار كما قاله المنذلي فقال والنار وهي جسم
لطيف محرق يطلب العلو مركز امونثة والفها عن واو
لتصغيرها على نويرة وتجمع في القلة على نيرة وانور
وفي الكثرة على نيران ونور واما النور فهو ضوء لها
وضوء كل نير وهو نقيض الظلمة وهي مشتقة من نار
ينور اذا نفر ونار لان لها حركة واضطرابا وقد تطلق
مجازا على النار المعنوية كنار الخوف ونار المحبة كما ان
اطلاقها على دار العقاب الاخرى كذلك اطلاقا لاسم
الحال على المحل باعتبار اللغة وقد اشتهر بين حملة
الشرع اطلاقها عليها وعلى جميع طباقها السبع التي
اعلاها جهنم وتحتها لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر
ثم الجحيم وفيها ابو لهب ثم الهاوية وباب كل منها داخل
الاخرى على استوا كما نبه عليه ابن عطية وغيره

حق اي ثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة على وجه ارادة
الحقيقة في الايمان بها ولم يقل حقة لان الخبر اذا كان مصدرا
لا يجب فيه المطابقة واشار بقوله اوجدت ماضيا مبنيا للمفعول
للعلم بفاعله وهو الله تعالى للرد على المعتزلة والمتابعين من
الحكماء القائلين بعدم وجودها الان وانما توجد يوم الجزاء ثم
شبهها بالجنة للاشارة الى ان الجنة كالمتفق عليها لقصة ادم
القرآنية الاتي بيانها فقال كما اوجدت الجنة وحقيتها
ايضا وهي لغة البستان قاله الجوهري وقال غيره هي
ما تكاثف من الشجر وظللت اغصانه والتف بعضها
على بعض وتطلق على دار الثواب في الاخرة وهي
المرادة هنا بجميع انواعها وهل هي سبع جنات متجاورة
اوسطها وافضلها الفردوس وهو اعلاها وفوقها عرش
الرحمن ومنها تفجر انهار الجنة كما جاء به الحديث وجنة
المأوى وجنة الخلد وجنة النعيم وجنة عدن
ودار السلام ودار الخلد او اربع ورجحه جماعة اخذا
من قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ثم
بعد وصفهما قال ومن دونهما جنتان او واحدة
والاسماء والصفات كلها جارية عليها لتحقق معانيها
كلها فيها خلاف بينا وجهه بالاصل والدليل
على هذا المدعى من وجهين الاول قصة ادم
وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها باكل الشجر
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به
الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور

المخالفين

المخالفين وحمل الجنة في قصة ادم على بستان من
بساتين الدنيا وحمل ادم على رجل كان يسمى بذلك
وكان في حديقة له على ربوة فعصى فاهبط منها
الى بطن الوادي يجري مجرى التلاعب بالدين ومراغمة ثمة
لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها والثاني الايات الصريحة في ذلك
كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت
للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم
للغاوين وحمل هذه الايات على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحققه وقوعه مثل ونفخ في الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا
يجوز ارتكابه من غير ضرورة لوجوب اجراء النصوص
على ظواهرها ما لم تردها القواطع وعبارة بعض
متأخري المغاربة اتفق سلف الامة ومن تابعهم
على اجراء الاي والاحاديث على ظاهرها من غير
تاويل واجمعوا على ان تاويلها من غير ضرورة الحاد
في الدين وقوله فلا تمل لا تمل بقلبك ولا باذنك
لعقل ومذهب جاحد لحقيتهما ومنكر لوجودهما
اما بالمرة كما ذهب اليه كثير من الفلاسفة حيث
حملوا الجنة على اللذات العقلية والنار على الالام
العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت
ازلية كما هو رأي افلاطون اولا كما هو رأي ارسطو
ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى بعد

سوية متلذذة بكما لانها مبتهجة بادراكاتها وذلك هو
سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت
الاحوال او متالمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات
وذلك هو شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من
اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه النفوس لذلك في
هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها
في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما لها من العلايق
والعوايق الزايلة بمفارقة البدن وقد بسطنا تفصيله
بالاصل ولا يخفاك بطلان مذهبهم بمخالفته للنصوص
الصريحة والظواهر الصحيحة من غير ضرورة وهو خلاف
الاجماع واما حشا فقط كما ذهب اليه القايلون بعالم
المثل من الحكما فانهم انما انكروا ان تكون الجنة والنار
وساير ما ورد به الشرع من المغيبات من جنس المحسوسات
لان يكون ذلك من جنس الخياليات والوهميات
القريبة من الحس وفساده كالذي قبله واما الان فقط
واما يوم الجزا فتوجدان كما ذهب اليه من تقدم ذكره
من المعتزلة متمسكين بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزا عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
انتهى الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شي
هالك الا وجهه واللازم باطل بالاجماع على دوامهما
للنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب
بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة او بحمل الهلاك
على غير الفنا كما مر بان يحمل على الخروج عن الحد الذي
يراد له او بان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقايهما
ولا انتها لوجودهما بحيث لا تبقيان على العدم زمانا يعتد

به

به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضا قطعا اذ
لا يمكن دوام ماكول بعينه وانما المراد بالدوام اذا فني
شي جي ببدله وهذا لا ينافي الفنا لحظة الثالث انهما
لو وجدتا الان فاما في هذا العالم او في عالم اخر وكلاهما
باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع
الخرق والالتيام عليها وامتناع حصول العنصريات فيها
وهو طاهر منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع جنة
عرضها كعرض السما والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا
عود الارواح الى الابدان مع بقايها في عالم العناصر
واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من
جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا
فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم ان يكون بين العالمين
خلا وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر
لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان
طبيعيان فيلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك
العالم لكونه طبيعيا له وحركته عن الحيز الذي
في هذا العالم لكونه مهروبا عنه واجتماع الحركة
والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا
اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون
يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه
فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجيح بلا مرجح
لاستوا الجهات والجواب ان هذا الذي تمسكوا به
لم يبتنوا على قواعد اهل الاسلام بل هو مما تشبثوا فيه
باذيال الفلاسفة جهلا او عنادا اذ هو مبني على اصول

فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلا وامتناع الخرق
والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته
تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من
المقدمات على ان ما ادعوا تحديده بالمحيط والمراكز انما
هو من جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع
الخرق والالتيام انما قام في المحدود لا غير وكون العالمين
في محيط بهما بمنزلة بيضتين في تحيز فلك لا استلزم
الخلا ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع
ولا كون تحيزهما في احد العالمين غير طبيعي وليس
التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن اخر
في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقايلين
بوجود الجنة والنار يوم الجزا لانه على تقدير تمامه
انما ينفي وجود جنة يدخلها الناس وتوجد فيها العنصريات
ابتداء لكن على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير
افنا هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة
والنار والانسان وساير العنصريات لا يلزم الخرق ولا
غيره من المحالات قلت احض الدليل بنفي الجنة والنار
مع وجود هذا العالم قلت ويلخصه ان الجنة والنار
موجودتان الان في عالم يعلمه الله الذي احاط بكل شي علما
وفي الحديث ان هرقل كتب الى النبي صلى الله عليه وسلم
تدعوني الى جنة عرضها السموات والارض فاين النار
فقال عليه الصلاة والسلام سبحان الله اين الليل اذا
جا النهار وهو حديث صحيح يشهد له ما اخرجه الحاكم
وصححه عن ابي هريرة قال جا رجل الى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال يا محمد ارايت جنة عرضها السموات والارض

فاين

فاين النار فقال ارايت الليل اذا البس كل شي فاين جعل
النهار فقال السايل الله اعلم فقال النبي صلى الله عليه
وسلم كذلك الله يفعل ما يشا وقد ظهر بهذا ان حجة الخصم
داحضة ومقالته عندنا هشة واه وصفه بقوله ذي
اي صاحب جنة بكسر الجيم من الجن او الجنون وصف سلطان
ونعت بالخصم لانه حيث تفوه بالهذيان ونفي ما التحق
ثبوته بالعيان فان لم يكن ذلك عن مس جان فهو من
نشوة الله له بالخذلان ولما اختلف اهل السنة
والجهمية في فنا الجنة والنار واهلهما وعدمه فقال
اهل السنة بالبقا وقال الجهمية بالفنا اشار الى اختيار
اهل السنة معترضا برد مذهب الجهمية فقال دارا
اي هما اي الجنة والنار دار خلود اي اقامة على التابيد
وفسرناه بهذا لانه قد يطلق بمعنى طول المكث وقوله
للسعيد وتقدم انه من مات على الاسلام راجع للجنة كما
انه قوله والشقي وتقدم انه من مات على الكفر راجع
للنار لقوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا
ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شا ربك ان ربك فعال لما يريد
واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شا ربك عطا غير مجذوذ
وللاحاديث الواردة بذلك التي بلغ مجموعها عدد التواتر
وان كانت تفاصيلها احادا وللاجماع فقد اجمع المسلمون
على خلود اهل الجنة في الجنة وعلى خلود اهل النار في
النار دوما فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل
خلود الحياة ورايتنا الرطوبة التي هي مادة الحياة تفني

بالحرارة سيما حرارة نار جهنم فتفضي الى الفنا ضرورة وايضا
دوام الاحراق مع بقا الحياة خروج عن قضية العقل قلنا
هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة
عند القايلين باسناد الحوادث كلها الى المختار القادر على
تقدير عدم تناهي القوى وزوال الحياة للحيوانات يخلق الله
تعالى البدل فيه فيدوم الثواب والعقاب قال الله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب ودخل في الشقي بالتفسير السابق الكافر
الجاهل والمعاند وكذا من بالغ في النظر ولم يصل الى الحق
خلافا لمن زعم انه هذا معذور كالعنبري والجاحظ قال
السعد وهذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار
حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي
صلى الله عليه وسلم عن اطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية
فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون
بل هم خدم لاهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب
من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقيل من علم الله منه الايمان
والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر
والعصيان ففي النار انتهى ولا يلتفت لما نسبه للاكثرين
فقد قال القاضي عياض وهو ممن يعول عليه في مهمات
النقل الصحيح وهو مذهب الاكثرين من المحققين
انهم في الجنة الخ وقال القرطبي وهو ممن قد علت
الصواب على اصول اهل الحق انهم لا يعذبون لان التعذيب
فرع التكليف وبعثة الرسل والصبي لا يكلف ولا تبعث له

الرسل

الرسل فهو كالبهيمة الى اخره وقد بسطناه بالاصل واما
اولاد الانبيا ففي الجنة بالاجماع واما اولاد المسلمين ففي
الجنة عند الجمهور وتوقف في ذلك بعض العلما وقال النووي
اجمع من يعتد باجماعه انهم في الجنة وتوقف فيهم من لا يعتد
بتوقفه وموجب توقفه حديث عائشة حين قالت وقد
مر عليها بجنازة صبي عصفور من عصافير الجنة فقال لها
النبي صلى الله عليه وسلم اولا غير ذلك يا عائشة واجاب
العلما عنه بانه لعله انما نهاها عن المسارعة الى القطع
فيما ليس عندها فيه دليل قاطع او كان ذلك قبل ان يعلمه
الله بانهم في الجنة فلما علم ذلك اخبر به في قوله ما من مسلم
يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث الا ادخل الجنة بفضل
رحمته اياهم وغير ذلك من الاحاديث انتهى وقوله يعذب
راجع للشقي بنوع او نوعين او انواع وكل ذلك من مبداه الدخول
الى ما لا ينتهي كما اشار له بقوله مهما بقي اما شرط حذف
جوابه لتقدم دليله عليه محذوف الفا والمبتدا اي مهما بقي
واحد من الجنسين في واحدة من الدارين فهو دايم له احد
احد الامرين واما ان مهما جردت عن الشرطية على ما يراه
ابن مالك في الكافية والتسهيل وان كان مرغوبا عنه
والمعنى كل واحد من الجنسين حاصل له احد الامرين
مدة بقايه في احدى الدارين فان قلت فهل يدخل
في السعيد والشقي الانس والجن قلت نعم وعبارة الامام
المازري اتفق العلما على ان الجن يعذبون في الاخرة على
المعاصي قال الله تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين
واختلفوا في ان مومنهم ومطيعهم هل يدخل الجنة وينعم
فيها ثوابا له ومجازاة على طاعته ام لا يدخلونها بل يكونون

[في الهامش: من عذاب النار وقوله ينعم راجع للسعيد بنوع او نوعين او انواع]

تراهم ان يتحرموا في النار ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم وهذا مذهب
كثير من ابي سليم وجماعة والصحيح انهم يدخلونها ويتنعمون
فيها بالاكل والشرب وغيرهما انتهى ومثله او قريب منه
في التذكرة والله اعلم تنبيهات الاول ثم من
قولنا دار خلود للسعيد والشقي ان العصاة من المومنين
لا يخلدون في النار ضرورة انطباق ضابط السعادة عليهم
اذ الايمان عمل خير وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا يمكن ان يراه قبل دخول النار لقوله تعالى
وما هم منها بمخرجين ولا في النار لانها ليست دار جزا خير
فتعين انه بعد دخولها وذلك بالخروج منها ومن
قولنا ثم ما بقي المحكوم به على دوام عذاب الاشقيا الخالدين
يفهم ان العصاة الذين لا يخلدون وهم سكان الطبقة
العليا من النار لا بد من عذابهم مدة بقائهم فيها وهو
كذلك ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان اهل النار الذين هم اهلها فانهم لا يموتون فيها
ولا يحيون ولكن ناس اصابتهم النار بذنوبهم او قال
بخطاياهم فاماتهم الله اماتة حتى اذا كانوا فحما اذن في
الشفاعة فجي بهم ضبائر ضبائر فبثوا على انهار الجنة
ثم قيل يا اهل الجنة افيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة
تكون في حميل السيل فقال رجل من القوم كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان يرعى بالبادية
قال القرطبي هذه الموتة للعصاة موتة حقيقية لانها
اكدها بالمصدر وذلك تكريم لهم حتى لا يحسوا الم العذاب
بعد الاحتراق بخلاف الحي الذي هو من اهلها ويخلد
فيها كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا

العذاب

العذاب وقيل يجوز ان تكون اماتتهم عبارة عن تغييبه تعالى
اياهم عن الامها بالنوم ولا يكون ذلك موتا على الحقيقة
فان النوم قد يغيب عن كثير من الالام والملاذ وقد سماه الله
تعالى وفاة وليس بموت معه خروج روح عن البدن وكذلك
الصعقة عبر الله بها عن الموت في قوله فصعق من في السموات
الاية وقال تعالى وخر موسى صعقا مع انه لم يقم به موت
حقيقي لكنه لما غيبه عن احوال المشاهدة وادراك الالام
واللذات جاز تعبيره عنه بانه صعق الذي حقيقته مات
ولقد وقع للنسوة اللاتي قطعن ايديهن الغيبوبة عن
الاحساس بالالام بمشاهدة جمال يوسف فكذلك يجوز
ان يحدث الله تعالى فيهم بلطفه ما يغيبهم عن الاحساس
مع بقا الحياة قال القرطبي والتاويل الاصح لما ذكرناه
من تاكيده بالمصدر ولقوله في الحديث حتى اذا كانوا فحما فهم
اموات على الحقيقة كما ان اهلها احيا على الحقيقة وليسوا باموات ت
قال فان قيل فما معنى ادخالهم النار وهم فيها غير
عالمين قيل يجوز ان يدخلهم تاديبا لهم وان لم يعذبوا بهم
فيها ويكون حرمان نعيم الجنة عنهم مدة كونهم فيها عقوبة لهم
كالمحبوسين في السجن فان السجن عقوبة لهم وان لم
يكن معه غل ولا قيد والضبائر بالضاد المعجمة
جمع ضبارة بكسر الضاد بمعنى الجماعة وانث التفريق
والحبة بكسر الحاء بزر البقول وحميل السيل ما احتمله
من غثا وطين والله اعلم الثاني قال القرطبي ذكر
بعض من ينتمي الى العلم انه يخرج من النار كل كافر ومعطل
وجاحد ويدخل الجنة وانه جائز في العقل ان ينقطع
الغضب فيعكس عليه بلزوم جواز انقطاع الرحمة

عمن دخل الجنة فيخرجون منها ويدخلون النار وهو خلاف
نصوص الشرع قال تعالى وما هم منها بمخرجين عطا غير مجذوذ
ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وبالجملة هذا
قول مخالف للقران والسنة والاجماع من الائمة ومن يتبع
غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا الثالث لا يفهم من كلامه انحصار محل الخلود
وان انحصر الخالد في السعيد والشقي على راي الاشاعرة
وهو صحيح على قول من قال ان الاعراف محل خلود لاهلها
وان كان التحقيق ان مرجع اهلها الى الجنة كما هو راي
الاكثرين من الصحابة والتابعين وبسطنا الكلام فيهم
بالاصل الرابع جزم بعض المتاخرين ممن حشى شرح
العقايد للسعد ان الملائكة لا يثابون في الجنة ولو كانوا
ساكنين بها كما انهم لا ينالهم عذاب النار مع كونهم
خزنتها وبين اطباقها وان معنى كونهما داري ثواب
وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما وقد
بينا ما فيه بالاصل واما الجن فعلى قول الاكثر من
تكليفهم يثابون ويعاقبون ومن جملة انواع الثواب
النعيم ولانهم ما يليق به باقوال منها قول مجاهد وقد
سئل عن الجن ايدخلون الجنة يدخلونها ولكن لا ياكلون
ولا يشربون بل يلهمون من التسبيح والتقديس ما يجده
اهل الجنة من لذة الطعام والشراب وقد مر الخلاف فيهم
الخامس اهل الجنة يدخلون شبابا جردا مردا ابناء ثلاث
وثلاثين على عظم ادم طول كل واحد منهم ستون ذراعا في
عرض سبعة ثم لا يزالون كذلك لا تبلى ثيابهم ولا يفنى شبابهم

لايجوعون

لايجوعون ولا يعطشون ولا ينامون ولا يتغوطون ولا يبولون
ولا يتمخطون مجامرهم الالوة ورشحهم المسك لا ياكلون
ولا يشربون لجوع ولا عطش بل للذة واما اجسام الكفار في
النار فمختلفة وهم فيها خالدون شرابهم الصديد وحليهم
الحديد وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس
الشراب وساءت مرتفقا السادس قال في شرح المقاصد
لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا
بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله
عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير انتهى قلت
اما ما صدر به فهو قول الاشعري في عقايده والمختار عند
علمائنا النقل ان الجنة فوق السما السابعة وان النار لم يصح في
محلها شي السابع الحق عندهم ان دخول الجنة لا يكون
جزاء عن عمل اصلا وانما يكون بفضل الله ورحمته واما
رفع الدرجات فهو الذي يقع في مقابلة الاعمال والله
اعلم وما يعارضه فهو مجاب عنه او ماول كما اشرنا اليه
بالاصل الثامن اعد الله لاهل الدارين ما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولذا الهمه الناظم فات قلت
فهل من انواع النعيم حدوث الولد في الجنة اذا اراده
احد لانه كان مما يتنعم به ويتزين به في الدنيا وهل
مما يعذب به اهل النار عقوق اولادهم والحد والوضع
والحوا اما الاول ففي الترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المومن اذا اشتهى الولد
في الجنة كان حمله ووضعه وسنه في ساعة كما يشتهي

قال وهو حديث حسن غريب واخرجه ابن ماجة وقال في ساعة
واحدة قال الترمذي وقد اختلف اهل العلم في هذا
فقال بعضهم فقال في الجنة جماع ولا يكون ولد
هكذا يروى عن طاوس ومجاهد وابراهيم النخعي وقال
محمد واسحاق بن ابراهيم في حديث النبي صلى الله
عليه وسلم اذا اشتهى المؤمن الولد في الجنة كان في ساعة
كما يشتهي ولكن لا يشتهي وقد روي عن ابي رزين
العقيلي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اهل
الجنة لا يكون لهم فيها ولد انتهى والظاهر ما قاله محمد
واسحاق وبه يحصل الجمع بين حديثي الترمذي والعقيلي
والله اعلم واما الثالث فلم ار فيه شيئا والظاهر انتفاؤه
لانهم فيما هو اشق من ذلك واغلظ واقطع وقد قال
تعالى فلا انساب بينهم ومن راى فيه شيئا فليضمه
ابتغاء للثواب التاسع قال بعضهم لا تزال الغموم
تعتري اهل الجنة حتى يذبح الموت كما لا يزال اهل الرجا
يعتري اهل النار حتى يذبح ايضا وفي ذابحه على الصراط
بين الجنة والنار باذن النبي صلى الله عليه وسلم بين يديه
قولان احدهما انه يحيى بن زكريا والاخر انه جبريل
وقد ورد في بعض الاثار ان الله خلقه في صورة كبش
املح لا يمر بشيء الا مات وخلق الحياة في صورة فرس بلقاء
لا تمر بشيء الا حيي العاشر جرى الخلاف في تجسيم الاعمال
وفي تجسيم الموت وفي ذبحه بين المتقدمين والمتاخرين
واقتضى كلام بعض المحققين جريان طريقي التاويل الاجمالي
والتفصيلي فيه قال الترمذي الحكيم والمذهب في هذا
عند اهل العلم من الائمة مثل سفيان الثوري ومالك بن انس

وابن

٣٥٣ وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم انهم يروون هذه الاشيا
كما وردت ولا يقال كيف ولا نفسرها ولا نتاولها وهذا امر
اهل العلم الذي اختاروه وذهبوا اليه وطريق المتاخرين انها
تاول بما يناسبها مما علمت تفصيله في محله وورود الحديث
بتجسيم الموت والحياة كما قدمناه المقابل للتجسيم والله اعلم
ولما كان مما يجب الايمان به حوض النبي صلى الله عليه وسلم صرح
به فقال ايماننا معاشر المكلفين بثبوت حوض واحد
الاحواض في القلة والحياض في الكثرة بقلب الواو ياء للكسرة
قبلها والحياض معروفة والمراد به هنا جسم مخصوص طوله وعرضه
سواء يصب فيه ميزابان من الجنة شرعيته بانه مضاف لخير اي
افضل الرسل وهو محمد صلى الله عليه وسلم جمع رسول وتقدم
الكلام عليه وقوله حتم اي واجب خبر المبتدا الذي هو ايماننا
فيثاب عليه الاتي به ويبدع ويفسق جاحده ولا يلزم به الكفر
بقرينة ان الوجوب شرعي بقوله كما اي لاجل النص الذي
قد جاءنا مما يبلغ مجموعه التواتر المعنوي وان كانت تفاصيله
احادا في النقل الصحيح نقله من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
حوضي مسيرة شهر وزواياه سوا ماؤه ابيض من اللبن وريحه
اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السما من شرب منه
فلا يظما ابدا وفي رواية لاحمد ان الحوض كما بين عدن وعمان
وفي رواية للصحيحين ما بين صنعا والمدينة ولهما ايضا
بين المدينة وعمان وفي رواية ما بين ايلة ومكة وفي رواية
لابن ماجة ما بين المدينة الى بيت المقدس وفي رواية
ما بين جربا واذرح وبالجملة ففيها اضطراب وهو لا يوجب
الضعف الا اذا لم يمكن الجمع واما اذا امكن فلا وقد جمع
العلما بين هذه الروايات فقال القاضي عياض ان هذا

من اختلاف التقدير والتحديد لا من الاختلاف في الرواية لان
ذلك لم يقع في حديث واحد فيعد اضطرابا من الرواة وانما
جاء في احاديث مختلفة عن غير واحد من الصحابة سمعوه في
مواطن مختلفة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يضرب في
كل منها مثلا لبعد اقطار الحوض وسعته بما تسنح له
من العبارة ويقرب ذلك للعلم ببعد ما بين البلاد النائي
بعضها عن بعض لا على ارادة المسافة المحققة فبهذا يجمع
بين الالفاظ المختلفة من جهة المعنى انتهى واعترضه
ابن حجر بان ضرب المثل والتقدير انما يكون بما يتقارب واما
هذا الاختلاف المتباعد الذي يزيد تارة على ثلاثين يوما
وينقص الى ثلاثة ايام فلا يحسن ورد عليه بان رواية
ثلاثة ايام اعترف هو نفسه بانها غلط فلا يتوجه الاعتراض
بها وقال القرطبي ظن بعض القاصرين ان الاختلاف
الواقع في الروايات في قدر الحوض اضطرابا وليس كذلك
بل كلها تفيد انه كبير متسع الجوانب قال ولعل ذكره
للجهات المختلفة بحسب من حضره ممن يعرف تلك الجهة
فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها انتهى بمعناه وقال
النووي ليس في ذكر المسافة القليلة ما يدفع المسافة الكثيرة
فالاكثر ثابت بالحديث الصحيح فلا معارضة وقال بعضهم
الاختلاف الواقع في هذه الروايات يحمل اقصره
مسافة على العرض واطوله مسافة على الطول قلت
والحديث المتفق عليه زواياه سواء يرده اذ وردت رواية
اخرى طوله وعرضه سواء وقال بعضهم الاختلاف
الواقع في هذه الروايات سببه ملاحظة اختلاف سرعة

السير

السير وعدمها فان البريد مثلا منهم من يقطع مسافة شهر
في عشرة ايام ومن يقطع مسافة عشرة ايام في شهر وان
كان صحيحا تنبيهات الاول قال القرطبي ولا
يخطر ببالك او تذهب وهمك الى ان الحوض يكون على وجه
هذه الارض وانما يكون وجوده في الارض المبدلة
على قدر مسافة هذه الاقطار او في المواضع التي تكون
في تلك الارض بدلا من هذه المواضع في هذه الارض
وهي ارض بيضاء كالفضة لم يسفك بها دم ولم يظلم
عليها احد قط انتهى الثاني ليس في القران ما يدل
قطعا على الحوض وقال بعض السلف ان الكوثر من قوله
تعالى انا اعطيناك الكوثر مراد به الحوض واعتمده السعد
فاستدل بالاية عليه وهو قول ضعيف والاصح ان الكوثر
نهر من انهار الجنة والاظهر عند العلماء ان المراد من الكوثر
في الاية الخير الكثير المفرط في الكثرة من العلم والعمل وشرف
الدارين ومن جملته الحوض وعليه يتوجه كلام السعد فتامله
الثالث لا يقال ان الحوض ثابت بالاجماع لان المعتزلة
خالفوا فيه وقالوا ليس هناك حوض قال سيدي يوسف
ابن عمر ومن كذب به فهو عندنا مبتدع وقال المشذالي
وبعض المعتزلة انكر الحوض جملة وبعضهم قال انه في الجنة
وما ذكره باطل فان الحوض مضاف للنبي صلى الله عليه وسلم
لا للجنة وقد صحت فيه الروايات وتواترت الاخبار بثبوته
ومن دعوات السلف سقاك الله من حوض الكوثر انتهى
ينال اي يتعاطى شربا لدفع العطش او التلذذ او التبجيل
الكثرة منه متعلق بالفعل او بالمصدر فتنازع فيه على
رايه وضميره للحوض الخارج من الجنة اقوام فاعل ينال جمع

قوم سواد منه ما يعم الذكور والاناث وان كان القوم يختص بالرجال
دون النسا بدليل قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا
خيرا منهم ولا نسا من نسا عسى ان يكن خيرا منهن اذ الاصل في
العطف المغايرة وقول زهير

• وما ادري وسوف اخال ادري • اقوم آل حصن ام نسا •

وربما دخل فيه النسا على سبيل التبع لان قوم كل نبي رجال
ونسا ولا واحد له من لفظه وجمع القوم اقوام وجمع الجمع اقاوم
قال الشاعر

• فان يعذر القلب العشية في الصبا • فؤادك فلا يعذرك فيه الاقاوم •

عنى بالقلب العقل وقال ابن السكيت يقال اقاوم واقايم
والقوم يذكر ويونث لان اسما الجموع التي لا واحد لها من لفظها
اذا كانت للادميين تذكر وتونث كرهط ونفر قال الله تعالى
وكذب به قومك فذكر وقال تعالى كذبت قوم نوح المرسلين
فانث فان صغرتها لم تلحقها الها وقلت قويم ورهيط ونفير وانما
يدخل التانيث فعلها وان كانت لغير الادميين مثل الابل والغنم
وصغرتها لحقتها الها لان التانيث لازم لها واما جمع التكسير
مثل جمال ومساجد فتذكر وتونث فان ذكرت فانما يراد الجمع
وان انثت فانما يراد الجماعة انتهى منها كل عليها لان الادب وانما
الان ضاع وذهبت اهله وتصدى له من لا يعرف اسمه ولا
رسمه ثم وصف الاقوام الشاربين منه بقوله وفوا لله
سبحانه بعهد الذي اخذه الله عليهم وهو الايمان بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واتباع دينه وشرائعه
تنبيهات الاول ظاهر هذا الوصف ان مومني جميع
الامم ترده لاتصافهم به وظواهر الاحاديث خلافه وانه
لا يرده الا مومنوا هذه الامة واما مومنوا الامم السابقة

فيردون

فيردون حياض انبيائهم فان لكل نبي حوضا ترده امته ففي
الترمذي عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
لكل نبي حوضا وانهم يتباهون ايهم اكثر واردة واني ارجو ان
اكون اكثرهم واردة قال ابو عيسى هذا حديث حسن غريب
وروى ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
الوقوف بين يدي رب العالمين هل فيه ما فقال اي والذي
نفسي بيده ان فيه لماء وان اوليا الله ليردون حياض الانبيا
ويبعث الله تعالى سبعين الف ملك بايديهم عصي من نار
يذودون الكفار عن حياض الانبيا وقال البكري المعروف
بابن الواسطي لكل نبي حوض الا صالحا فان حوضه ضرع ناقته
وفي حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واني
لاصد الناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس عن حوضه
قالوا يا رسول الله اتعرفنا يومئذ قال نعم لكم سيما ليست
لاحد من الامم تردون غرا محجلين من اثر الوضوء الثاني
تعارضت الاثار في محله ففي بعضها قبل الصراط والميزان وفي
بعضها بعد الميزان وفي بعضها بعد الصراط وجمع بتعدده
واختار صاحب القوت والافصاح والقاضي عياض ان الحوض
بعد الصراط واختار الغزالي انه قبله ورجح القرطبي كلام
القاضي بعد ان صحح ان للنبي صلى الله عليه وسلم حوضين وقال
ابن حجر ظاهر الاحاديث ان الحوض بجانب الجنة ينصب فيه
الما من النهر الذي في داخلها فلو كان قبل الصراط لحالت
النار بينه وبين الما الذي ينصب فيه من الكوثر واجاب
عن حديث البخاري المذكور بالاصل بانهم يقربون من
الحوض بحيث يرونه فيدفعون في النار قبل ان يخلصوا
من بقية الصراط انتهى وا ورد عليه ان الحوض اذا كان عند الجنة

لم يمكنهم الشرب منه واجيب بانهم يحبسون هناك لاجل
المظالم التي بينهم حتى يتحالوا فيكون الشرب منه في موقف
القصاص وقال القاضي زكريا الانصاري اختلف في محل
الحوض فقيل قبل الصراط وقيل بعده وقيل له حوضان
حوض قبله وحوض بعده كل منهما يسمى كوثرا والصحيح ان
حوضه بعده وان الكوثر نهر في الجنة وماؤه ينصب فيه
ويطلق عليه كوثرا لكونه يمد منه كما افاده شيخنا الغنره
وقد روى الترمذي انه قبل الصراط الثالث قال القرطبي
اختلف في الميزان والحوض ايهما قبل الاخر فقيل الميزان
قبل وقيل الحوض قال ابو الحسن القابسي والصحيح
ان الحوض قبل الميزان قال القرطبي والمعنى يقتضيه فان
الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيقدم لهم الحوض قبل
الصراط والميزان ولا يخفى انه مبني على مذهبه في انه
قبلها وبالجملة قال بعضهم جهل التقدم والتاخر في الصراط
والميزان والحوض غير قادح في العقيدة وما صح منه وجب
اعتقاده والله اعلم وقيل معتقدا انه يذاد عنه ويطرد
فلا يشرب منه من اي اقوام طغوا بتغيير الحق لمراعاة
يعني من بان غيروا وبدلوا العهد بالمعنى السابق
ففي حديث مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اتى المقبرة فقال السلام عليكم دار
قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون وددت
انا قد راينا اخواننا قالوا اولسنا اخوانك يا رسول الله
قال انتم اصحابي واخواننا الذين لم ياتوا بعد فقالوا
تعرف من لم يات بعد من امتك يا رسول الله فقال
ارايتم لو ان رجلا له خيل غر محجلة بين ظهري خيل

دهم

دهم بهم لا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال
فانهم ياتون غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض
الا ليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال اناد يهم
الا هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فاقول سحقا
سحقا قال النووي هنا مما اختلف العلماء في المراد
به على اقوال احدها ان المراد به المنافقون والمرتد ون
فيجوز ان يحشروا بالغرة والتحجيل فيناديهم النبي صلى
الله عليه وسلم للسيما التي عليهم فيقال ليس هؤلاء
ممن وعدت بهم ان هؤلاء بدلوا بعدك اي لم يموتوا
على ما ظهر من اسلامهم والثاني ان المراد من كان في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد بعده فيناديهم
النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يكن عليهم سيما الوضوء
لما كان يعرفه صلى الله عليه وسلم في حياته من اسلا مهم
فيقال ارتدوا بعدك والثالث ان المراد اصحاب
المعاصي الكبائر الذين ماتوا على التوحيد واصحاب
البدع الذين لم يخرجوا ببدعتهم عن الاسلام وعلى هذا
القول لا يقطع لهؤلاء الذين يذادون بالنار بل يجوز
ان يذادوا عقوبة لهم ثم يرحمهم الله سبحانه فيد خلهم
الجنة من غير عذاب قال اصحاب هذا القول
ولا يمتنع ان يكون لهم غرة وتحجيل ويحتمل ان يكونوا
كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده لكن
لكن عرفهم بالسيما وقال ابن عبد البر كل من
احدث في الدين فهو من المطرودين عن الحوض كالخوارج
والروافض وسائر اصحاب الاهواء قال وكذلك الظلمة
المسرفون في الجور وطمس الحق والمعلنون بالكبائر

قال وكل هولاء يخاف عليهم ان يكونوا ممن عنوا بهذا الخبر فقوله
يخاف لحسن من جزم القرطبي بانهم مرادون به ولفظه قال
علماؤنا رحمهم الله فكل من ارتد عن دين الله او احدث
فيه ما لا يرضاه الله ولم ياذن به الله فهو من المطرودين
عن الحوض المبعدين عنه واشدهم طردا من خالف جماعة
المسلمين وفارق سبيلهم كالخوارج على اختلاف فرقها
والروافض على تباين ضلالها والمعتزلة على اصناف اهوائها
فهولاء كلهم مبدلون وكذلك الظلمة المسرفون في الجور
والظلم وطمس الحق وقتل اهله واذلالهم والمعلنون
بالكبائر المستخفون بالمعاصي وجماعة اهل الزيغ و[illegible]
والاهوا والبدع قال بعض المتاخرين لكن المبدل
بالارتداد مخلد في النار والمبدل بالمعاصي في مشيئة
الله حتى يمضي فيه مراده فيذاد في وقت دون اخر
وبسطه بالاصل وفي الاصل ما ينبغي ان يوقف عليه
ولما كانت الشفاعة من جملة السمعيات التي بلغ
جملتها التواتر وهي من جملة الامور الواقعة في الاخرة
واجمع السلف عليها في الجملة وان اختلفوا في بعض
صور جزئياتها جزم بما هو مذهب اهل السنة
من ذلك الخلاف فقال وواجب سمعا وان كان جائزا
عقلا باتفاق اهل السنة شفاعة وهي لغة الوسيلة
والطلب وعرفا سوال الخير للغير من الشفع ضد
الوتر فكان الشافع ضم سواله الى سوال المشفوع له
من شفع يشفع بفتح العين فيهما كما قاله النووي
قال وما ذكرته وان كان ظاهرا الا اني رايت من
يصحفه ولا خلاف فيه يقال شفع يشفع شفاعة

فهو

فهو شافع وشفيع والمشفِّع بكسر الفا الذي يقبل الشفاعة
والمشفَّع بفتحها الذي تقبل شفاعته انتهى وهو راج
اخر يتعين اعتقاده كالاول لما نطقت به الايات
وتواترت به الروايات وانعقد عليه اجماع السلف
الصالح قبل ظهور المبتدعة على انهم وافقوا اجماع من
قبلهم في الجملة غير ان المعتزلة قصروها على المطيعين
والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا
كما يعلم مما ياتي يجوز ان تكون لاهل الكبائر ايضا
في حط السيئات اما قبل دخول النار واما بعدها لما
سياتي من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر
معنى من احاديث الشفاعة لاهل الكبائر كقوله
عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
وترك العقاب بعد التوبة واجب عند المعتزلة
فلا يكون للعفو والشفاعة في التائبين كبير فائدة
بل لا معنى له فتعين حمله على من لم يتب منها وقد
يستدل على هذا الغرض بقوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمومنين اي لذنوب المومنين فتعم الكبائر
والصغائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم
شفاعة الشافعين فان سياق هذا الكلام انما سيق
حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة
وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة
احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ وهذا
الاستدلال بعد هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت
اصل الشفاعة كما ان حديثها الطويل الذي خرجه
مسلم في صحيحه من رواية ابي هريرة كذلك ولا نزاع

كما قد علمت في ثبوت اصلها قال سعد الملة والدين
نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة
لا تجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط
المضار فقط والصغاير واجبة التكفير عند المعتزلة
باجتناب الكباير تعين ان تكون لاسقاط الكباير
لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان
غاية ما تشبث به ذلك البعض فيما ذهب اليه من ان
الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا
شافعين في حق النبي صلى الله عليه وسلم حين نسأل الله
تعالى زيادة كرامته واللازم باطل قطعا واعترض
بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلا
حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع محمولة
البتة بسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع
قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلا وقد يكون غير
مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل
سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب
المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر
فذاك فتى ان تاته في صنيعة الى بابه لم تاته بشفيع
وكما في منشور دار الخلافة للسلطان محمود وليناك كور
خراسان ولقبناك يمين الدولة وامين الملة بشفاعة
ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لم يكن لو كان
حقيقة لاطرد فيما ذكرنا ولما كان المشفع محتاجا ابدا
منه للتشفع محمد نبينا صلى الله عليه وسلم وجعلنا
من الفايزين بشفاعته الحايزين لشرف طاعته

وخدمة

وخدمة سنته واشار بقوله مقدما بمعنى متقدما
بتقديم الله تعالى له بها ازلا على غيره من جميع الانبيا
والمرسلين والملايكة المقربين الى واجب ثالث
يتحتم اعتقاده لما في حديث الصحيحين انا اول
شافع واول مشفع وله عليه السلام شفاعات
وذكر القاضي والنووي منها خمسا احداها وهي اعظمها
واعمها شفاعته صلى الله عليه وسلم بعد ان يتكلم
الانبيا فيمن يسال الله ان يريح الخلايق من طول
القيام لرب العالمين ثلاثة الاف سنة ويترادونها
من آدم الى عيسى نحو خمسة الاف سنة او بين سؤال
كل نبي الف سنة كما قاله ابن حجر والقرطبي وغيرهما
فاذا انتهوا اليه قال انا لها انا لها انا لها امتي امتي
وكل من قبله يقول نفسي نفسي فيشفع فيشفع
وهذه مختصة به عليه السلام وتسمى الشفاعة
العظمى وثانيتها في ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهذه ايضا خاصة به عليه السلام على ما قاله
القاضي والنووي وتردد ابن دقيق العيد في الاختصاص
وتبعه ابن حجر قال لا دليل عليه وقد ذكر حديثها
مسلم وثالثتها في قوم استوجبوا النار فيشفع
فيهم نبينا صلى الله عليه وسلم فلا يدخلونها وهذه
جزم القاضي وابن السبكي بعدم اختصاصها به عليه
السلام وتردد النووي في ذلك قال السبكي لانه
لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه ورابعتها
فيمن دخل النار من المومنين المذنبين وهذه وقع
اطباق القوم على عدم اختصاصها به صلى الله عليه وسلم

حيث كان لهم عمل خير زائد على الايمان اذ الشفاعة في
اخراج من في قلبه مثقال ذرة من الايمان ليخرج من
النار خاصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله القاضي
وخامسها الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة وهذه
لا ينكرها المعتزلة كالاولى الا ان النووي جوز اختصاصها
به عليه السلام كما في الروضة وجزم الغزالي في كتاب
الاستقلال باختصاصها به عليه السلام وبقي شفاعات
اخر وردت بها اثار لا تخلو عن مقال ذكرناها بالاصل
تنبيه علم من النظم واجبات ثلاثة وهي الشفاعة
وقبولها وتقدمه بها على غيره صلى الله عليه وسلم
وبقي ايضا واجبات ثلاثة وهي انه عليه السلام اول
من تنشق عنه الارض واول وارد المحشر واول داخل
الجنة لا حال الله بيننا وبينه واشار بقوله لا تمنع
ان شفاعته عليه الصلاة والسلام في اهل الكبائر
وغيرهم من المؤمنين لا قبل دخولهم النار ولا بعده
بقول ولا اعتقاد ولا اثبات الى رد مذهب المعتزلة
ومن وافقهم ممن قال بامتناعها في الجملة على ما مر
تفصيله محتجين بوجوه الاول الآيات الدالة
على نفي الشفاعة بالكلية فتخص بالمطيع والتائب
بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية فالنكرة
في لا تقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المنفية
العامة وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا

علي

على طريقة فلا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما
للظالمين من انصار الثاني ما اشعر بنفي الشفاعة
لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا
لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى
حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا ربنا
وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك وقهم عذاب الجحيم ولا فارق بين شفاعة الملائكة
والانبيا الثالث ما يأتي من الآيات المشعرة
بخلود الفاسق في النار ولو كانت شفاعة لما كان له
خلود الرابع الاجماع على الدعا بقولنا اللهم اجعلنا من
اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ولو خصت الشفاعة
باهل الكبائر لكان ذلك دعا بجعله منهم والجواب
عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال
والاشخاص انها تخص بالكفار جمعا بين الادلة على
ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة
لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب مع خضوع والنصرة
ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة واستعلا هذا بعد
تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم على
ما مر بيانه في مباحث الروية وعن الثاني انا
لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرضي من
جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من
جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود
فانه ليس بمرضي عند الله تعالى اصلا لفوات اصل
الاعتداد بالحسنات واساس الكمالات وهو الايمان
ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد

تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب المغفرة لمن تاب من المعاصي وعمل
صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه
هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم
عما عداه وعن الثالث بما سياتي في مسئلة انقطاع
عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا
من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا
من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف
بالصفات اذا اختص بكرامة منشاوها بعض تلك
الصفات دون البعض لم يكن استدعا اهلية تلك
الكرامة الا استدعا الصفة التي هي منشا تلك الكرامة
الا ترى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولكم اللهم
اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة
المزاج التي تمكن بها المعالجة فكذا الشفاعة وان اختصت
باهل الكباير لكن منشاوها الايمان وبعض الحسنات
التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا
يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل
ما يجعله اهلا للشفاعة انه يومر بالطاعات لا المعاصي
انتهى كلام السعد رحمه الله وقال القاضي قد عرف
بالنقل المستفيض سوال السلف الصالح رضي الله عنهم
شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم ورغبتهم فيها وعلى
هذا لا يلتفت الى قول من قال انه يكره ان يسال العبد
ربه تعالى ان يرزقه شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
لكونها لا تكون الا للمذنبين فانها قد تكون كما قدمنا
لتخفيف الحساب وزيادة الدرجات ثم كل عاقل معترف
بالتقصير محتاج الى العفو غير معتد بعمله مشفق من ان
يكون

يكون من الهالكين ويلزم هذا القايل ان لا يدعو بالمغفرة
والرحمة لانها لاصحاب الذنوب وهذا كله خلاف ما عرف
من دعا السلف والخلف هذا اخر كلامه واقره عليه النووي وغيره
ومنه يستفاد جواب اخر وقد سال جماعة من اكابر
الصحابة وعلمايهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لهم
فلم ينكر عليهم كابي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وابي موسى
الاشعري وابي طلحة الانصاري وعوف بن مالك وقد
بسط العراقي المعول في احاديث سوالهم اياه الشفاعة
تصحيحا وتحسينا وتضعيفا في جزء مستقل ورد فيه
على المانعين من سوالها بنحو ما مر وفيه جواز اللهم
شفع فينا النبي صلى الله عليه وسلم وادخلنا في شفاعته
واجعلني ممن تناله شفاعته وقد قال العلامة
ابن رشد المالكي لا يانف احد ان يقول اللهم اجعلني
ممن تناله شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ولما كانت
الشفاعة في ارباب الجرايم من النار ليست خاصة به
صلى الله عليه وسلم وان كان مقدما فيها على غيره قال
بغيره صلى الله عليه وسلم من مرتضى اسم مفعول ارتضى
وهو بيان للغير الذي اذن الله له في الشفاعة ورضي له
فيها قولا من ساير الاخيار من الانبيا والمرسلين والملايكة
المقربين والعلما العاملين والشهدا الصابرين المحتسبين
المقتولين حال القتال غير مدبرين والاوليا والصالحين اناثا
كانوا او ذكورا يشفع خبر المبتدا الذي هو غير على قدر جاهه
ومقامه عند الله تعالى كما صفة مصدر مقدر اي وجزمنا
بثبوت الشفاعة لغيره جزما مماثلا للجزم السابق او خبر
لمبتدا محذوف اي وهذا الحكم مماثل للحكم الذي اي الكاف

نا

تثليثه اي وحكينا بثبوت الشفاعة لغيره لاجل ما ندجا
ونقل الينا في الاخبار والاحاديث الصحيحة الدالة على ذلك
واجمع عليه اهل السنة وعلما النقل ففي ابن ماجة عن
عثمان بن عفان رضي الله عنه يشفع يوم القيامة ثلاثة
الانبيا ثم العلما ثم الشهدا وفي رواية لابي الزعرا عن
عبد الله ثم ياذن الله في الشفاعة فيقوم روح القدس
جبريل ثم يقوم ابراهيم ثم يقوم عيسى او موسى الشك
من ابي الزعرا الراوي عن عبد الله ثم يقوم نبيكم
رابعا فيشفع لا يشفع احد من بعده في اكثر مما
يشفع وهو المقام المحمود الذي قال الله تعالى عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا واخرج الترمذي عن
ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ان من امتي من يشفع للفيام ومنهم من يشفع
للقبيلة ومنهم من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع للرجل
حتى يدخلوا الجنة قال حديث حسن وفي مسند
البزار عن ثابت انه سمع انس بن مالك يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليشفع للرجلين
والثلاثة وفي الشفا عن كعب الاحبار ان لكل رجل
من الصحابة شفاعة والحق ان الشفاعة العظمى اول
المقام المحمود تتمة ربما يدخل في غيره رب العالمين
ففي الصحيح ثم ارجع الى ربي في الرابعة فاحمده
بتلك المحامد ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع
راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع
فاقول يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله قال

فيقول

فيقول ليس ذلك لك او قال ليس ذلك اليك ولكن وعزتي
وكبريائي وعظمتي وجبريائي لاخرجن من قال لا اله
الا الله والمعنى لاتفضلن عليهم باخراجهم بغير شفاعة
احد كما في حديث شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع
الموصوفون ولم يبق الا ارحم الراحمين وقد ذكرنا
حديث الشفاعة الطويل في الاصل واما حديث لا تنال
شفاعتي اهل الكبائر من امتي فهو موضوع باتفاق
النقلة ولو يصح امكن حمله على المرتدين وفي الشفا
عن ابي موسى عنه عليه السلام خيرت بين ان يدخل
نصف امتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة عة
فانها اعم ترونها للمتقين لا ولكنها للمذنبين
الخطائين وفيه ايضا عن ابي هريرة قلت يا رسول الله
ماذا ورد عليك في الشفاعة قال شفاعتي لمن
شهد ان لا اله الا الله مخلصا يصدق لسانه قلبه
ولما تقدم ان الشفاعة واجبة سمعا اشار هنا الى
انها جائزة عقلا فقال اذ بمعنى لام التعليل المرتبط
بوجوب الشفاعة او بالنهي عن منعها جائز عقلا
وجائز السمع ايضا تفضلا واحسانا غفران اي
وقوع غفران جميع الذنوب ولو كبائر كانت من
نوع غير جريمة الكفر وذو للكافر بلا شفاعة ولا
توبة للكل اي الكفر فلا يقع منه سبحانه وتعالى العفو
عنه للزوم الكذب ولا فرق فيه بين الاصلي والارتداد
واشراكا كان او غيره واذا جاز عليه غفران ما سوى
الكفر بلا شفاعة فبالشفاعة اولى وهو اقتنا عن نعيم
فيه تصريح بما اتفقت عليه الامة ونطق به الكتاب والسنة

من ان الله سبحانه عفو غفور وانه يحب الغفران والستر يعفو
عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة قطعا وبدونها
ان شاء ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا وها هنا
مباحث الاول عرف الشيخ ابن عرفة المالكي الكفر بانه
عدم التصديق المكتسب بما علم ضرورة مجي الرسول به
او فعل يدل عليه غالبا كقتل النبي والقا المصحف في
القاذورات وتذهب مالك واكثر المتاخرين عدم
تكفير اهل الاهوا الذين تؤول اقوالهم للكفر اعتبارا
بالحال دون المآل وقاله سحنون وحكاه عن اكثر الاصحاب
وقال الاستاذ من كفرني كفرته ابن عرفة وتكفير
الغزالي الفلاسفة بانكارهم حشر الاجساد والتنعيم
الحسي وعدم علم الله بالجزئيات وعدم حدوث
العالم صواب قال والاقرب تكفير المجسم واختار
عز الدين عدم تكفيره لعسر فهم العوام برهان نفي
الجهمية وحكى عياض الاتفاق على تكفير القائلين
بالقدر ومراده بهم القائلون بان الامر انف وان
الله لم يعلم الاشيا قبل الوقوع وقد انقرضوا من زمن
الشافعي رحمه الله وقد بسطناه في محل اخر بتعليق
الفرايد الثاني الحق وعزاه النووي لاهل السنة والمازري
والقاضي لاهل الحق جواز العفو عن الكفر عقلا وان
امتنع سمعا خلافا لبعضهم في منعه عقلا محتجا بان
العفو عنه مخالف للحكمة التفرقة بين من احسن غاية
الاحسان ومن اسا غاية الاساة وايضا الكفر نهاية
في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا

يحتمل

يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا فلا
يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فيوجب جزا الابد بخلاف ساير الذنوب
في ذلك قال السعد وضعفه ظاهر كما يعلم مما ياتي الثالث
اختلف ايضا في جواز العفو عن الكباير دون التوبة فجوزه
اهل السنة والجماعة بل اثبتوا وقوعه خلافا للمعتزلة
حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند كثير منهم حتى صرح
بعض متاخريهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق
للعقاب عقلا ليس الا قول ابي القاسم الكعبي تمسك
اهل السنة على جواز العفو بان العقاب حقه سبحانه
فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر
لاحد وبالايات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران
كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله
يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشا ان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم وفي الحديث يا عبدي لو اتيتني بقراب الارض
ذنوبا لاتيتك بمثلها مغفرة الى ما لا يحصى منها ومعنى العفو
والغفران واحد وهو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم
المواخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير
او عن الكباير بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة
او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع
الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما وضعها على الامم
السالفة او على ترك ما فعله ببعض الامم من المسخ وكتبه الاثام
على الجباه والابواب وغير ذلك مما يفضحهم بها في الدنيا الى غير ذلك

مما تأوله المعتزلة وحملوا عليه تلك الآيات لانا نقول
هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق
بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل
من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقا بين الآيات
والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما
لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه
فلا تصح التفرقة وكذا تعم كل احد من العصاة فلا
يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة
الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل
شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر
ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما في الحال
المذكورة فربما تكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا
معنى للنفي والمشهور في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد
التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب
عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب
على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى
الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عند كثير
ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو ولو سلم
ففعل الله سبحانه وان كان واجبا عليه يكون بمشيئته
وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب
عندهم على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة
ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله فتركه واجب وان كان
فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة

كقضاء

كقضاء الدين والوفاء بالنذر ولانه انما يحسن فيما يكون له
الخيرة في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا
مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء
بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون
من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل
به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك
لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع
اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل
على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد
الجواز وليس محل النزاع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع
المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو
مقصود بسوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأي
من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه
ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة
بع وكثير من المتكلمين انتهى كلام السعد بتغيير يسير
ه لا يلزم من عدم وقوع غفران الكفر عدم وقوع تخفيف عذابه
اللاحق بسببه ولا عدم وقوع غفران الذنوب المكتسبة
للكافر في حال كفره سوى الكفر ففي شرح مسلم للقاضي قد
انعقد الاجماع على ان الكفار لا تنفعهم اعمالهم ولا يثابون
عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب لكن بعضهم اشد عذابا من
بعض بحسب جرائمهم انتهى بلفظه ومعناه وفي الحديث
ان عائشة رضي الله تعالى عنها قالت يا رسول الله ابن
جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل
ذلك نافعه قال لا ينفعه انه لم يقل يوما رب اغفر لي

خطيئتي يوم الدين اخرجه مسلم في صحيحه ولعله مستند الاجماع
الذي حكاه القاضي اذ ظاهره ان ما كان يفعله من الصلة
والاطعام ونحوه من المكارم مما لا يحتاج في صحته الى نية لم
ينفعه في الاخرة لكونه كان كافرا لا الاعمال التي تتوقف
صحتها على النية وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم لم
يقل رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين اي لم يكن مصدقا
بالبعث فهو كافر لا ينفعه عمل وقال البيهقي من الجائز ان
يكون حديث ابن جدعان وما ورد من الايات والاخبار
في بطلان خيرات الكافر اذا مات على الكفر محمولا على ان تلك
الخيرات لا يكون لها موقع التخلص من النار وادخال الجنة
فلا ابعد في جواز التخفيف بها عنه من عذابه الذي يستوجبه
على جناياته التي ارتكبها سوى الكفر لانه مؤاخذ بها لتكليفه
بفروع الشريعة ولا فائدة له الا زيادة عقابه ومنه اخذ
شيخ اشياخنا جواز الدعاء لهم بمغفرته قال وهنا ظاهر
بالنسبة للبعض منهم اما بالنسبة للجميع فهل يمتنع
ولا بد من تعذيب بعض منهم على معصية غير الكفر كما في
المسلمين فيه نظر انتهى وفيه بحث تقف عليه في محله انشاء
الله تعالى قال بعض المتأخرين والذي قاله البيهقي
هو الحق الذي يشهد له قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اذ هو صادق على معاصي
الكافر غير الكفر وارتضاه شيخ اشياخنا ايضا وجزم به
في تعاليقه على الورقات وجمع الجوامع وقد حملنا المتن على
ما يوافقه ابقاء له على ظاهره نعم وقع للقرطبي في حديث
تخفيف العذاب عن ابي طالب وعن ابي لهب بذت الاراعة
وبفرح الثاني بمولده عليه السلام فاعتق جاريته ثويبة

حين

حين بشرته به فنقل الاول من غمرات الى ضحضاح وسقي الثاني
كل ليلة اثنين في نقرة ابهامه انه قالوا فان قيل فقد قال
الله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع قلت المراد لا تنفعهم في الخروج من
النار كعصاة الموحدين الذين يخرجون من النار ويدخلون
الجنة انتهى وظاهره كما صرح به في محل اخر انها تنفعهم في
تخفيف عذاب الكفر عنهم قال وانما الممتنع مغفرته
لا تخفيف عذابه انتهى ووقع مثله لبعض متاخري الشافعية
قلت وهو خلاف الاجماع السابق وفي القران
لا يخفف عنهم لا يفتر عنهم والظاهر ان هذا التخفيف
انما هو في عذاب ما زاد على الكفر من الفروع وربما
يشعر بها على ان بعضهم وقف في كون ما ذكر شفاعة قال
والظاهر ان التخفيف انما هو بحسب الصورة دون
الحقيقة الخامس بما قررناه من عدم وقوع غفران
الكفر تندفع الاعتراض على الناظم بانه لا يتمشى الا على
مذهب البعض في امتناع جواز غفران الكفر فهذا اذا
حملناه على الجواز العقلي او الاعم كما اشرنا اليه اما ان
حملناه على الجواز السمعي الشرعي فقط فلا اشكال لانه مذهب
على ذي بال فان قلت تقدم ان الثلاثة التي انما يجري
النظم على مذهب الاشاعرة من كل وجه لو قال اذ ما وقع
غفران غير الكفر قلت اذا اخذ الجواز في مقابلة
الامتناع صدق بالوقوع كما هو مذهبهم والله اعلم
السادس ما تقدم من منع المعتزلة العفو عن عقاب
الكبيرة سمعا لا عقلا مذهب معتزلة البصرة وبعض معتزلة
بغداد محتجين بالنصوص الواردة في وعيد الفساق

واصحاب الكبائر واما بالخصوص فكقوله تعالى في آكل اموال
الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا
وفي الفرار عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير وفي تعدي
حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في
العمومات المذكورة في مبحث الخلود واذا تحقق الوعيد
فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد
والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب
بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقا
بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما فان قالوا
تخص تلك العمومات بالعاصي لبطلان ثوابه وحسناته
بمعاصيه لاحباطها ذلك قلنا القول بالاحباط وبطلان
استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما بالك فكيف يكون
ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم
بالجنة كذلك واما الدفع بانه لو صح ان يتخلف الوعيد لصح
ان يسمى مخلفا فليس بشي لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية
اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص
كما انه تعالى يتكلم بالمجاز ولا يسمى تعالى متجوزا وكذا لا يسمى
ماكرا ولا مستهزيا ونحو ذلك بل لا يسمى تعالى منجزا مع انعقاد
الاجماع على انه تعالى منجز الوعد بالثواب نعم يتوجه لزوم
الكذب في اخبار الله تعالى مع انعقاد الاجماع على بطلانه ولزوم
تبديل القول مع النص الدال على انتفائه وهو مشكل
فالحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا
عن عموم اللفظ بمنزلة التائب حتى كان صيغة الوعيد
المجردة عن قيد المشية لفظا مقرونة به تقديرا حملا لها على

ما صرح

ما صرح معه بذلك القيد كقوله يعذب من يشاء ويرحم
من يشاء وهذا مع تاييده بقاعدة حمل المطلق على المقيد
اولى من الجواب بان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا
عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم
العارية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد يرد
مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص
فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري
في الخبر للزوم الكذب واما التخصيص هو الدلالة على
ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل
متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد
من المطلق شايع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص
والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا
هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية
وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان
المتاخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما
يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون
الكذب يكون في الماضي دون المستقبل قال السعد
وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشي على خلاف ما هو به
كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم
تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل
الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا
وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون
لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان
المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان
ولا يتغير بتغير المخبر به على ما سبق في مبحث الكلام فان

قيل يعني ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر
دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه لحق العمل
بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا
البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب
التنقيح بعض البسط واما البلخي من المعتزلة واتباعه
فذهبوا الى ان العفو عن الكبائر ممتنع عقلا متمسكين
بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو
ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى
واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن
ارتكاب الباطل فكيف مع الايات القاطعة بالعذاب
والوعيدات البالغة في الباب فكيف يكون احتمال
تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا
الله مظنة للاغراء ومفضيا الى الاجتراء الا ترى ان قبول
التوبة مع وجوبه عندكم وعزم يحمل احد عليها غالبا
ليس باغراء والتردد في نيل ترتقبها لا يزيد على التردد
في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة
فيكون لطفا فيجب على مقتضى قواعدهم في وجوبه تمام
فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة
وان ادعى وجه مفسدة في تركها منعنا انتفاءه في ترك
العفو فان في العفو لطفا في تادية وظيفة نزيد الثنا
على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة السابع ان
المعتزلة لقولهم بامتناع العفو ووجوب نفوذ الوعيد
على الله تعالى واجراء ايات الوعيد على ظاهرها فلذلك

سموا

سُموا بالوعيدية لانهم تم الوعيد الثامن الفرق
بين المعاصي يجوز ان تغفر دون الكفر فلا يجوز ان يغفر
ان المعاصي قلما تنفك عن خوف عقاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية
اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب
والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا
فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى
والشهوة واذا علمت عظم الكفر وامتناع وقوع مغفرته
وجواز وقوع غفران غيره من سائر المعاصي فاعلم
انا معاشر اهل الحق لا نكفر مومنا بالسكون للوزن اي
لا نحكم ولا نقول بصحة تكفير كل من تقرر اسلامه كما هو مراد
من عبر به باهل القبلة واثر مومنا عليه لمقابلة المومن
بالكافر لا الايمان بالكفر بسبب اقتحامه غير مستحل وميله
الى الوزر الكبير فضلا عن الصغير عالما او جاهلا ويحتمل
ارادة القسمين جميعا بحمل ال للجنس لا للكمال كان ذلك الذنب
من افعال الجوارح او اعتقادات القلوب كان مرتكبه من
ارباب الاهواء والبدع او لا كان واقعا في دعائم الاسلام
او لا ولا يخفى ان المراد بالذنب الذي لا يكفر مرتكبه
الذنب الذي لم يجعله الشارع امارة على التكذيب
فان من جحد ما يعلم من دين الاسلام ضرورة حكم بردته
وكفره الا ان يكون قريب عهد بالاسلام او نشا ببادية
بعيدة من دارة ونحوه ممن يخفى عليه ذلك فيعرف ذلك
فان استمر حكم بكفره وكذا من استحل الزنا او الخمر او القتل
او ترك الصلوات او بعضها او اخل به او اسقط حرفا مما

متواترة وزانيته او غير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها
ضرورة وسياتي النص على هذا التقييد بعد ان شاء الله
تعالى فيحمل عليه اطلاقه هنا وكما لا نكفر المسلم بالذنب
لا نخرجه به عن الايمان ايضا وبهذا ظهر الرد على
طايفتين احداهما الخوارج القايلون بان كل ذنب
كبيرة وان كل كبيرة محبطة للعمل وان مرتكبها كافر
وثانيتهما المعتزلة القايلون بان الكبيرة تخرج العبد
من الايمان ولا تدخله في الكفر الا ان يستحلها وهذه
القاعدة قال بها الشافعي وابو حنيفة ومالك في احد
واصح الروايتين عنه وقد قدمنا تعريف ابن عرفة
للكفر ولما قال ابن السبكي ولا نكفر احدا من اهل
القبلة ببدعة قال المحقق المحلي كمنكري صفات
الله تعالى وخلق افعال عباده وجواز رويته يوم القيامة
ومنا من كفرهم اما من خرج ببدعته عن اهل القبلة كمنكري
حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات
فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به
ضرورة انتهى ونحوه قول ابن عرفة وتكفير الغزالي
الفلاسفة بانكارهم حشر الاجساد والتنعيم الحسي
وعدم علم الله بالجزئيات وعدم حدوث العالم صواب
قال والاقرب تكفير المجسم واختار عز الدين عدم
تكفيره لعسر فهم العوام برهان نفي الجسمية وبالغ
فيما نصه وكلام القاضي في الشفا فيه اضطراب وجل
ميله الى عدم اكفار اهل الاهوا [illegible] كلامه في بعض
المواضع واكثر قول مالك واصحابه ترك القول

بتكفيرهم

بتكفيرهم بل يوادبون ويستتابون وعبارة المازري اختلف
العلما في تكفير الخوارج قال وقد كانت هذه المسألة تكون
اشد اشكالا من ساير المسايل ولقد رايت ابا المعالي وقد
رغب اليه الفقيه عبد الحق رحمه الله في الكلام عليها فهرب
له من ذلك واعتذر بان الغلط فيها يصعب موقعه لان
ادخال كافر في الملة واخراج مسلم منها عظيم في الدين
وقد اضطرب فيها قول القاضي الباقلاني وناهيك به في علم
الاصول واشار ابن الباقلاني الى انها من المعوصات
لان القوم لم يصرحوا بالكفر وانما قالوا اقوالا تودي اليه
وانا اكشف لك نكتة الخلاف وسبب الاشكال وذلك
ان المعتزلي مثلا اذا قال ان الله تعالى عالم ولكن
لا علم له وحي لا حياة له وقع الالتباس في تكفيره
لانا علمنا من دين الامة ضرورة ان من قال ان الله تعالى
ليس بحي ولا عالم كان كافرا وقامت الحجة على استحالة
كون العالم لا علم له فهل نقول ان المعتزلي اذا نفى العلم
نفى ان يكون الله تعالى عالما وذلك كفر بالاجماع ولا
ينفعه اعترافه بانه عالم مع نفيه اصل العلم او نقول
قد اعترف بان الله تعالى عالم وانكاره العلم لا يكفره وان كان
يودي الى انه ليس بعالم فهذا موضع الاشكال والصحيح عدم
تكفيره ونحوه قول السبكي الكبير ومن كان من اهل القبلة وانتحل
شيا من البدع كالمجسمة والقدرية وغيرهم هل يكفر للاصحاب
فيه طريقان وكلام الاشعري يشعر بهما واظهر مذهبه ترك
التكفير وهو اختيار القاضي فمن قال قولا اجمع المسلمون على تكفير
قايله او فعل فعلا اجمعوا على كفر فاعله كفرناه والا فلا ومن
اصحابنا من كفر المتاولين وقال المسالة من قال ان الله

ليس بعالم كفر لاجماع الامة على تكفيره ومن قال هو عالم وليس
له علم فهذا موضع الخلاف اذ لا اجماع هنا بخلافه تمت انتهى وقال
ابن عبد السلام ان الاشعري رجع عند موته عن تكفير اهل القبلة
لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف وقال قد اختلفنا
في عبارات والمشار اليه واحد ومن قال منا بان لازم المذهب
مذهب كفر المبتدعة الذين يلزم مذهبهم ما هو كفر فقال
في المجسمة مثلا انهم كفار لانهم عبدوا جسما وهو غير الله
تعالى ومن عبد غير الله كفر وقال في المعتزلة انهم
وان اعترفوا باحكام الصفات فقد انكروا الصفات
ويلزم من انكار الصفات انكار احكامها فهو كافر
والصحيح ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا كفر بمجرد
اللزوم وفي المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس
بكافر ومفهومه انه كافر ان علم به ولم يرجع عنه لالتزامه له
وقال السعد في شرح المقاصد البحث السابع في حكم
مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان
ومعناه الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام
كحدوث العالم وحشر الاجسام وما اشبه ذلك واختلفوا
في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم
الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع
ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد
وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب
طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر
ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات
الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر
الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي

رحمه الله

لا أردّ

رحمه الله تعالى شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب
وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه
اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة
بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى
حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ
الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز
الرؤية وبالخروج من النار وبتكوين الشرور والقبائح بخلق الله
وارادته ومشيئته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر
وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني نكفر من كفرنا ومن لا
فلا واختيار الامام الرازي رحمه الله ان لا نكفر احدا من اهل
القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق
في تلك الاصول لكان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
يطالبونهم بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم
على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين
ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه
من الدين بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها
مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجهل بحيث تسارع
اليها الافهام كحدوث العالم واما طال الكلام فيها لازالة
شكوك لتلقيها المطلوبة بخلاف الاصول الخلافية فان الحق
فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان
على ما يستميل بمعارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق
فيها كفرا لاحتيج فيها الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة
تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبني بعضها على ان خرق
الاجماع ليس كفرا وان الاجماع لا ينعقد بدون المشبهة
والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر

ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل
وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين
من المعتزلة وحذرا عن شناعة تكفير من تكاد تشهد الارض
والسما باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرايهم
لكن كلامهم يموج بتكفير عظما اهل الاسلام والله عزيز
ذو انتقام وللقايلين ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة
فان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في
التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير
المخالف فيها كحدوث العالم فكم مومن لم يعرف معنى الحادث
والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد
قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق به كان كافرا
انتهى وعبارة القاضي اختلف العلما في تكفير جاهل
الصفة وممن كفر بذلك ابن جرير الطبري وقال به ابو الحسن
الاشعري اولا وقال آخرون لا يكفر بجهل الصفة ولا
يخرج به عن اسم الايمان بخلاف جحدها واليه رجع
ابو الحسن الاشعري وعليه استقر قوله قال لانه لم
يعتقده اعتقادا يقطع بصوابه ويراه دينا وشرعا وانما
يكون من اعتقد ان مقالته حق قالوا ولو بوحث اكثر الناس
عن الصفات لوجد العالم بها قليلا انتهى وقال
الآبي محل الخلاف انما هو جهل الصفة اما جحدها على
طريق المعتزلة حيث قالوا عالم بلا علم بل بذاته وقادر
بلا قدرة بل بذاته مما يرجع الى نفي الاحوال واما
من نفي الصفة من اصلها فهو كافر قطعا بلا خلاف انتهى

وقال

وقال النووي واعلم ان مذهب اهل الحق انه لا يكفر احد من
اهل القبلة بذنب ولا نكفر اهل الاهوا والبدع وان من
جحد ما يعلم من دين الاسلام ضرورة حكم بردته وكفره الا ان
يكون قريب عهد بالاسلام او نشا ببادية بعيدة ونحوه ممن
يخفى عليه فيعرف فان استمر حكم بكفره وكذا حكم من
استحل الزنا والخمر او القتل وغيره ذلك من المحرمات التي يعلم
تحريمها ضرورة انتهى بتمامه الاول اكثرنا من النقول
المتداخلة لنفت التامل حتى لا يركن الى ما عمت به البلوى
من اعتقاد اهل المغرب تكفير ساير الطوايف ما عدا الاشاعرة
والماتريدية تقليدا لما اخذته السنوسي من مقالة الباقلاني
والاشعري التي رجع عنها الثانية قيل ان قولهم لا يكفر
احد من اهل التوحيد بذنب حديث واجاب الامام احمد
بانه موضوع ولعله اراد بهذا اللفظ فلا ينافي رد الزركشي
له بان معناه ثابت كما بسطناه بالاصل الثالثة ليس
لاهل السنة اختلاف في التكفير بفعل شي من ترك القواعد
الخمس او بعضها على ان بعضهم جعله دليل الكفر لا نفسه كما
قاله سيدي احمد زروق وغيره الرابعة الكلام مفروض
في ذنب لم يجعله الشارع ولو بالاستقرا علامة على الكفر والا
كان كفرا ومرتكبه كافرا وبسطناه بالاصل الخامسة تحرير
الخلاف في هذا المبحث ان الخوارج ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
بل والصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر
فمنهم من قال كفر نعمة ومنهم من قال كفر شرك كما بسطناه بالاصل
محتجين بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام

من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب يختص بالكافر
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلاها الا
الاشقى الذي كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص
القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع
المنعقد على ان مرتكب الكبيرة على الوجه السابق لا يكفر
والخوارج عن اهل الاجماع خوارج فلا اعتداد بهم
وذهبنا نحن الى ان مرتكبها غير مستحل وهي ليست من
المكفرات ليس بكافر لنا وجوه الاول ما مر
من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي ولا يخرج
المومن عن الاتصاف به الا بما ينافيه فمجرد الاقدام
على الكبيرة لغلبة شهوة كشرب الخمر او حمية كقتل
الاعراب بعضهم بعضا او انفة واستكبار كقتل ذي
الاساءة السهلة ارغاما لامثاله او كسل كترك
الصلاة وخصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجا
العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان
بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه
علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله
الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كالسجود للاصنام والقاء المصحف في
القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك
مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان
الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي

أن

ان لا يكون المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه
مما لا يتحقق منه التكذيب او انكار الثاني الايات
والاحاديث الناطقة باطلاق المومن على العاصي كقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله
تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة
الثالث اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم
الى يومنا هذا على الصلاة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة وعلى الدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم
الكبيرة بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المومن الرابع
قال بعض المحققين ان الذنب لو كان موجبا للكفر لما نصت
على المعاصي الزواجر والحدود بل كان الواجب القتل كالردة
ولا قايل بذلك فيما علمت انتهى وفي الاصل مزيد بسط بحثه
ولما اختلف اهل الاسلام في المسئلة المترجمة بمسئلة وعيد
الفساق او عقوبة العصاة او انقطاع عذاب اهل الكبائر
وهي من ارتكب كبيرة غير مكفرة من المومنين غير مستحل ومات
بلا توبة فقال اهل السنة لا يقطع له بالعفو ولا بالعقاب
بل هو في مشيئة الله عندهم لكن على تقدير وقوع العقاب
لا يعاقب عقاب الكفار قطعا ويقطع له بعدم الخلود
في النار بل يخرج منها البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى
بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل وقالت
المعتزلة يقطع له بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار لكنه يعذب فيها عذاب الفسق لا عذاب الكفر
بناء على ان الكبيرة تخرج العبد من الايمان ولا تدخله في الكفر

حقيقة

ذهابا الى ان الاعمال عندهم جزء من الايمان وهذا هو المراد من
المنزلة بين المنزلتين عندهم بناء على اثبات واسطة بين
الكفر والايمان اشار اليه مذهب اهل السنة بقوله ومن
اي وكل فرد من المومنين والمومنات ارتكب كبيرة غير مكفرة
من ذنبا ولو صغيرة بالاصرار يمت ذلك المذنب متمسك
على الاسلام والحال انه مصر على معصيته لم يتب الى
الله من ذنبه الذي مات عليه توبة صحيحة فلا قطع
لنا بالعفو عنه والا كانت الذنوب في حكم المباحة ولا
بعقوبته لما علم من ان الله تعالى يجوز عليه غفران
ما عدا الكفر وانما امر عقوبته عندنا مفوض حالا
ومآلا لعلم وارادة وقدرة ربه الازلية فيفعل
به من ذينك الامرين ما سبق به علمه ومشيئته في
الازل لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واذا احل به
عقوبته فالخلود ممتنع فهو راجع لهذه ايضا كما يأتي
ولنا على هذا ادلة احدها وهو العمدة كما قاله
السعد الايات والاحاديث الدالة على ان المومنين
يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا
فتعين ان يكون بعده وهي مسألة انقطاع العذاب او بدونه
وهي مسألة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مومن
فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم
من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال عليه السلام
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق
الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى

النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل
الجنة فقد فاز وكقول النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار
قوم بعد ما امتحشوا وصاروا حمما وفحما فيطرحون على انهار
الجنة ويرش عليهم من مائها فينبتون كما تنبت الحبة في حميل
السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكنه
يفيد التأكيد والتأييد بتعاضد النصوص الثالث
وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل
الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة
واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن عقلا من الحكيم ان
يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم
او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية
متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية
اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة
العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه
اذ قد مر ان الكافر نيته البقاء على كفره ما بقي ولو الابد
فاستحق جزاء الابد واما التمسك بان الخلود في النار اشد
العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا
يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت
مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع
الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات
عقلا عندكم معاشر المعتزلة ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق
الا بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم ايصال الثواب
اليه بحاله وما ذلك الا بالخروج من النار والدخول في
الجنة وهو المطلوب ومن اثبات النظم مذهب اهل السنة

علم زكما مذهب المعتزلة لانهم وان احتجوا على ما ذهبوا اليه
بوجوه من الاستدلال لكنها كلها مردودة بالجواب عنها
فالوجه الاول من استدلالاتهم على الخلود الايات
المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما
الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله
تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها
بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب
الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من
التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على
مورد الاية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب عنه بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان
العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب
واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة غير المخصوصة اذا اتى
بعدها بطاعات يربو ثوابها على عقوباته فليكن
مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من
الايات والادلة وبالجملة فالعام المخصوص منه البعض
لا يفيد القطع ودواما ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق

بل

بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله تعالى بعده حتى
اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق
العذاب المؤبد وذلك لا يدل على الوقوع كما هو المتنازع
لجواز الخروج بالعفو قال السعد وما يقال من انا
لا نسلم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم
فغاية لقوله تعالى يكونون عليه لبدا او للمحذوف اي
يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون
التوجيه وكذا ما يقال انه لا يثبت الاستحقاق المؤبد
جزما وهو مخالف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت
العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى
متعمدا مستحلا لانفه على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما
اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق
بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه
او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد هاهنا
المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة
في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين
فيها ابدا فتأكيد الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات
المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد
وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك
او ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول
لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع
في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل

المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان
في جعله لمطلق المكث الطويل تنبيها للمجاز والاشتراك
يكون اولى بان المكث الطويل سواء جعل معنى له
حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في الكفار
او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما
جميعا وحينئذ فلا نسلم ان التابيد تاكيد بل تقييد
ولو سلم فالمراد به تاكيد طول المكث اذ قد يقال حبس
مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق
الكافرين المكذبين للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا
عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ان دلالتها على
الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا منها
عند عدم ارادتهم الخروج باليأس منه او التلذذ بعدول
عنه ونحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها
النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة
انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة
والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام والاحاطة
الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا
مع ما في الخلود من الاحتمال والثاني من وجوه
استدلالاتهم ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق
لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف
لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سبق
وهو مردود بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله
ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط والموازنة

والثالث

والثالث من وجوه استدلالاتهم لو انقطع عذاب الفاسق
لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية وهو
مردود بمنع كون التناهي علة الانقطاع وبمنع تناهي الكفر
قدرا وبمنع اعتبار القياس في مقابلة النص والاجماع
والرابع من وجوه استدلالاتهم ان الوعيد بالعقاب الدائم
لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث
بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من
تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل
وهو مردود بمنع وجوب اللطف وبمنع انحصاره في الدوام فان
من لا يكترث باللبث في الجحيم احقابا فقلما يستكثر الخلود فيها
عقابا اذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد بلطف
للكذب فيمكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى
بوعيد البرزخ بل وعد الجنان لطفا ومزجرة لاهل
الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح
الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد وفي الاصل
فوائد مهمة وبقايا جمة تنبيه ربما يقال ان قول
النظم اذ جاز غفران غير الكفر فعفي عن التعرض لقوله
ومن يمت ولم يتب من ذنبه البيت وربما يجاب بان
تجويز العفو لا يوجب القطع بعدم الخلود بعد المعاقبة
ان كانت وهذا البيت يفيد لهذا المعنى اذ قوله ثم الخلود
مجتنب من مرتبطاته ومقيداته والاولى ان الاول مسوق
للرد على الخوارج المكفرين بالذنوب كما لوح له بقوله
فلا نكفر مؤمنا بالوزر وهذا البيت مسوق للرد على المعتزلة
الموجبين خلود الفساق في النار وان لم يكفروا بفسقهم
ولهذا ذهبت المرجئة وعظيمهم مقاتل بن سليمان الى ان

من مات من عصاة المومنين بلا توبة لا يعذب بنآ على اختصاص
ايات الوعيد كلها بالكفار متمسكين بالايات الدالة على
ذلك مثل قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من
كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين اشار
الى مخالفتهم ورد مذهبهم بقوله **وواجب** سمعا واجماعا
تعذيب اي اعتقاد تعذيب الله سبحانه بالنار **بعض**
من عصاة هذه الامة ونكره اشارة الى انه لا يجوز الحكم
بالعذاب لفرد بعينه لجواز العفو او التوفيق للتوبة ثم
وصف ذلك البعض الواجب تعذيبه بانه من قد **ارتكب**
بمعنى اقتحم واتى **كبيرة** ما من غير تاويل يعذر به شرعا فعلا
كانت او تركا او قولا او اعتقادا لا يكفر مرتكبها ومات بلا توبة
وعبارة القوم معصية وظاهرها ولو صغيرة وفيه نظر
لانها مغفورة اذا اجتنبت الكبائر وان لم تجتنب فالعفو
عن نوعها جائز فلا تتحتم العقوبة على نوعها ما لم
تلتحق بالكبائر وانما وجب العقاب لطائفة من اهل
الكبائر لئلا تخلو نصوص الشرع الدالة على الوعيد
لاهل الكبائر عن الصدق وهو محال ولئلا يخرق اجماع
المسلمين على نفوذ الوعيد في العصاة من الموحدين والظاهر
ان كل نوع من انواع الكبائر لابد من نفوذ الوعيد في طائفة
من مرتكبيه ولو واحدا على ما هو المختار من صدق الطائفة
لغة به وعبارة الابي انعقد الاجماع على انه لابد من نفوذ
الوعيد في طائفة من العصاة لان الله توعدهم وكلامه
صدق فلابد من وقوعه ثم يبقى النظر هل المراد طائفة من
جميع العصاة او طائفة من كل صنف منهم على حدته وهو ظاهر
كلام القاضي هنا انتهى ومثله لشيخ استاذنا ثم قال

الابي

الابي في باب عقوبة شارب الخمر ثم الشارب ان مات وقد تاب
فحكمه ما ذكر وان مات ولم يتب فلا بد من نفوذ الوعيد في
طائفة لوجوب صدق ايعاد الله وما سوى تلك الطائفة
فحكمه انه في المشيئة عند اهل السنة وهكذا في كل صنف
من العصاة والله اعلم انتهى **تنبيهات** الاول
ينبغي حمل الامة في كلام القوم على امة الدعوة حتى يدخل
الكفار بناء على تكليفهم بالفروع وقد مر للبيهقي جواز عفو
الله لهم عما عدا كفرهم ولا يخفى عليك ان انواع المعاصي الزائدة
على كفرهم اذا نفذ الوعيد عليها في طائفة منهم جاز العفو
عن مرتكبها من المسلمين وكذلك العكس وكذا البعض
والبعض ولا يجب النفوذ للوعيد في طائفة من الكفار
ولا طائفة من المومنين ولا شك ان ظواهر كلام القوم
وتلويحاته مشيرة لقصر المسئلة على عصاة الموحدين
ولا يجب الوقوف معه والله اعلم **الثاني** قال شيخ
استاذنا رد بعضهم على ما تقرر من انه لابد من
عقاب بعض عصاة المومنين امتناع سؤال المغفرة
لجميع المسلمين لمنافاته لذلك والمعتمد الجواز اذا قصد
الداعي المغفرة للجميع في الجملة او اطلق لان الاطلاق
يحمل على المعنى السائغ شرعا بخلاف ما اذا قصد
مغفرة كل ذنب لكل احد فيمتنع قال وعلى هذا
فهل يجوز سؤال المغفرة لجميع الخلق حتى الكفار اذا
اطلق مثلا لصدق ذلك بمغفرة بعض ذنوب كل
واحد ولو كافرا لجواز غفران ما عدا الكفر له كما
تقدم فيه نظر انتهى **قلت** نظره مبني على

توقف له نقلناه بالاصل والصواب الجزم بجواز ذلك كما هو مقتضى القاعدة كما قلناه والله اعلم الثالث يشكل على هذا حديث المعراج وغفر لمن لم يشرك بالله من امته شيا المقحمات اذ ظاهره جواز غفران الجميع لجميع والجواب ما قاله النووي ان المراد بغفرانها انه لا يخلد في النار بخلاف المشركين وليس المراد انه لا يعذب اصلا فقد تقررت نصوص الشرع واجماع اهل السنة على اثبات عذاب بعض العصاة من الموحدين ويحتمل ان يكون المراد بهذا خصوصا من الامة اي يغفر لبعض الامة المقحمات وهذا يظهر على مذهب من يقول ان لفظة من لا تقتضي العموم مطلقا وعلى مذهب من يقول لا تقتضيه في الاخبار وان اقتضته في الامر والنهي ويمكن تصحيحه على المذهب المختار وهو كونها للعموم مطلقا لانه قد قام دليل على ارادة الخصوص وهو ما ذكرناه من النصوص والاجماع انتهى الرابع هذا الحكم مما يجب اعتقاده والايمان به الخامس الجواب عما تمسك به ابن مقاتل والمرجئة من الايات تخصيصها بعذاب يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول واما قوله ثم القول في الخلود واعتقاده يجب وجوبا بالادلة الدالة على خروج العصاة من النار بمقتضى ما سبق من الوعد الذي لا يتخلف مع اتصافهم بالايمان المنافي للخلود فراجع للمستثنى معا على ما مرت الاشارة اليه ربه لتعلم انه ليس تتمة وتكميلا بل هو اثارة وتأسيس وهو رد لما قد اشتهر من مذهب

المعتزلة

المعتزلة ان صاحب الكبيرة اذا مات بدون التوبة يخلد في النار يعذب عذاب العصاة لا عذاب الكفار كما هو قضية قولهم بامتناع العفو وتحتم العقاب فيما سبق وان عاش في الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة وقعت قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفران شا ويعذب ان شا على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رحمه الله من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجا فقال من الملائكة عليهم السلام حين قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر هذا هو المنقول في كتب القوم عنهم قال السعد ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر عنهم مذهب بعضهم والمختار عندهم خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم تعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي

وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين
جوازا العفو عقلا وشرعا ولقد منا بهذا على المعتزلة ان ادركوا
ونهجنا لهم منهجا ان سلكوا اما الافن لهم بعصة تبغي او توبة ترتجى
انتهى تتمة علم من كلام الناظم سابقا ولاحقا ان السيئات
لا تحبط الحسنات خلافا للمعتزلة ومذهبهم باطل بالطرابه المشار
اليه في كلام السعد انتهى مذكورة في الاصل برمته ولما صرح
جماعة محققون بان مما يجب اعتقاده حياة الشهيد وهم
المقتولون في سبيل الله لاعلاء كلمة الله تعالى وانهم في الجنة
يرزقون منها اشار الى ذلك بقوله **وصف** ايها المكلف اي
اعتقد وجوبا اتصاف **شهيد الحرب** اي كل فرد فرد من افراد
هذا الجنس لانه عام بواسطة اضافته الذي ال كما قاله
ابن الحاجب في المختصر والحق ان الحكم على العام كلية لا كلي اي
على كل فرد ولا على مجموع الافراد **قال** النضر بن شميل
سمي بذلك لانه حي وروحه شهدت دار السلام وروح غيره
لا تشهدها الا يوم القيامة **وقال** ابن الانباري لان الله
تعالى وملائكته عليهم السلام يشهدون له بالجنة فمعنى شهيد
مشهود له وقيل سمي شهيدا لانه يشهد عند خروج روحه
ماله من الثواب والكرامة **وقيل** لان ملائكة الرحمة يشهدونه
فياخذون روحه وقيل لانه يشهد له بالايمان وخاتمة
الخير بظاهر حاله وقيل لان عليه شاهدا يشهد بكونه
شهيدا وهو دمه فانه يبعث وجرحه يثعب دما وحكى الازهري
وغيره قولا اخر انه سمي شهيدا لكونه ممن يشهد يوم القيامة
على الامم وعلى هذا القول لا اختصاص له بهذا السبب وقيل
سمي بذلك لسقوطه بالارض والارض شاهدة له او لانها تسمى
شاهدة وقيل سمي بذلك لشهادته على نفسه لله عز وجل

حين

حين لزمه الوفا بالبيعة التي بايعه في قوله تعالى ان الله اشترى
من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فاتصلت شهادة الشهيد
الحق فشهادة العبد فسماه شهيدا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام
والله اعلم بمن يكلم في سبيله وباضافة الشهيد للحرب دخل قسمان
وهما شهيد الدنيا والاخرة وشهيد الدنيا دون الاخرة فالاول من
قتل في سبيل الله لاعلاء كلمة الله من غير ارتكاب سبب موته
والثاني من قتل في سبيل الله لغرض دنيوي او غل مثلا في الغنيمة
اذ كلاهما يستويان في احكام الدنيا فلا يغسلان ولا يصلى عليهما
ويزملان بدمائهما وثيابهما ان سترتهما والا زيد ما يستر
وينفرد الاول في الاخرة بما اعده الله للشهدا كما خرج بالاضافة
شهيد الاخرة فقط وهو من يعطى منازل الشهدا فيها وان لم يساوهم
لزوما كما نبه عليه النووي وان كان في الدنيا يغسل ويصلى عليه
ويكفن كالمبطون والمطعون وصاحب الهدم والقتيل
دون ماله والغريق وصاحب ذات الجنب والحريق والميتة
بجمع والميت بارض غربة والميت بالحمى والساقط عن دابته
والميت في الرباط والحارس من علو وماكول السباع والمقتول
لامره بالمعروف او نهيه عن المنكر ومن وقصه فرسه او بعيره
ومن لدغته هامة ومن مات على فراشه في سبيل الله على
اي حالة الى غير ذلك مما استقصينا معظمه بالاصل
تنبيهات الاول قصر الفضل المذكور من الحياة والرزق
من الجنة واعطا المنازل المخصوصة فيها على شهيد الحرب وان
كان صريح كلامهم يجب حمله على الغالب وقد صرح القرطبي
بان كل مقتول على الحق هذا سبيله ولهذا الفضل ولفظ النووي
فيه من خرج في سبيل الله في قتال الكفار وقد حمل
وان كان ظاهره انه في قتال البغاة وقطاع الطريق

وفي اقامة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك والله اعلم انتهى
الثاني الحرب مونثة وان لم تظهر التاء في تصغيرها في الاكثر
قال • اذو الحرب لباسا اليها جلالها • وقال الاخر
• وما الحرب الا ما علمتم وذقتم • وما هو عنها بالحديث المرجم •
وفي الحديث ويح قريش اكلتها الحرب وقال ابو سفيان
عضتهم الحرب ثم علق بقوله صف شهيد الحرب قوله
بالحياة الحارثة وهي كيفية يلزمها قوة الحس والحركة
او يصح لمن قامت به ان يعلم وقضية كلام الناظم اتصاف
الهيكل المخصوص بالحياة كما هو ظاهر الاية الشريفة
وبه جزم بعض المحققين وانهم يرزقون كما ترزق الاحيا
بالاكل والشرب وقال بعضهم يجوز ان يجمع الله جملة
من اجزا الشهيد فيحييها فتنعم بالاكل والشرب انتهى
وقال بعضهم الحياة للروح لا للجسد وبعضهم قال انها
حياة مجازية بان فضلهم ربهم بدوام حالهم التي كانت
في الدنيا من الرزق واجرا الثواب عليهم كالاحيا بخلاف
ارواح سائر المومنين فلذا اشتهروا لاجل ذلك وصفوا
بالحياة وقال بعض المتاخرين والنفس اميل الى
استعماله الحرول وتبعه محققون ان حياة الشهدا حياة
غير مكيفة ولا معقولة للبشر يجب الايمان بها على
ما جا به ظاهر الشرع وبقي الكف عن الخوض في كيفيتها
اذ لا طريق للعلم بها الا من الخبر والله اعلم ويويده قول
الانصاري في حواشي تفسير القاضي اكثر المفسرين على
ان حياة الشهدا ليست بالجسد وقال ابن عادل وبقيات
حياتهم بالجسد وان لم نشاهد الجسد حيا فان حياة الروح
ثابتة لجميع الاموات بالاتفاق فلو لم تكن حياة الشهدا بالجسد

لاستووا

٣٩

لاستووا هم وغيرهم لا يقال ظاهر حكاية هذه الاقوال
اجمال النظم اذ لا يدري منه ارادة ايها لانا نقول الاجمال
قد يكون من مقاصد العقلا وخصوصا هنا ميلا الى ان كل
ما صح حمل الاية عليه ترجح صرف كلامه اليه ووصفه ايضا
بـ يرزقه بعد رمضان لمفعوله اي ويرزق الله اياه من
مشتهى ومحبوب الجنات ثمرات وثيابها وحليها وحللا وظلالا وانوار
الى قناديل معلقة تحت العرش وتسرح الى حيث شاءت
في كيفيات تنعماتهم احاديث مختلفة الظواهر بسطناها وورد
في الاصل وجمع بينها ابراهيم بن شيث في الافصاح
جمعا حسنا ملخصه انهم منعمون على جهات مختلفة فمنهم
من هو طاير يعلق من شجر الجنة ومنهم من هو في حواصل
طير بيض ومنهم من هو في حواصل طير كالزرازير ومنهم
من هو في اشخاص وصور من صور الجنة ومنهم من هو في صور
تخلق لهم من ثواب اعمالهم ومنهم من تسرح روحه
وتتردد الى جثتها تزورها ومنهم من يتلقى ارواح المقبوضين
ومنهم من هو في كفالة ميكائيل ومنهم من هو في كفالة
ادم ومنهم من هو في كفالة ابراهيم عليه السلام قال
القرطبي وهذا قول حسن فانه يجمع بين الاخبار الواردة
بكل ذلك حتى لا تتدافع والله اعلم ولا يخفى ان المراد
من كون ارواحهم في جوف طير او في حواصل طير انها تركب
تلك الطير او تكون احوالها فيها كالهوادج الشفافة
الواسعة او المراد انها كالطير في سرعة قطع المسافات
البعيدة لا ان ارواحهم لها اجنحة او انها تعمر اجساما اخر
غير اجسامها وتدبرها حتى يكون تناسخا وبطلانه بالاصل

مع مزيد كثير تنبيهات الاول روى مسلم عن عبد الله
ابن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال القتل في سبيل الله
يكفر كل شيء الا الدين ولم يخص بحرا من بر وقد روى ابو قتادة
ان رجلا قال يا رسول الله ارايت ان قتلت في سبيل الله
ايكفر الله عني خطاياي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
نعم ان قتلت في سبيل الله وانت صابر محتسب مقبل غير
مدبر ثم قال عليه السلام للرجل كيف قلت فقال ارايت
ان قتلت في سبيل الله ايكفر عني خطاياي فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم وانت صابر محتسب
مقبل غير مدبر الا الدين فان جبريل قال لي ذلك قلت
وكذا سائر تبعات الادميين الثاني قيل للشهيد
عند الله كرامات اختص بها دون غيره منها ان يغفر له
في اول الملاقاة كل شيء الا حقوق العباد ومنها ان الارض
لا تاكل جسده وقيل لا يختص بهذه وقد تقدمت المسئلة
ومنها انه لا يسال في قبره ومنها انه يرزق في الجنة
ومنها انه يامن الفزع الاكبر يوم القيامة ومنها انه
يتوج يوم القيامة بتاج الكرامة ومنها انه يشفع في
اثنين وسبعين من قرابته ومنها انه يتزوج سبعين حورا
ومنها انه يجري عليه ثواب اعماله بعد موته الثالث
لا شك ان الشهداء مراتبهم متفاوتة في الجنة وعند الله تعالى
اذ احوال الناس في الاخلاص متفاوتة وخصوصا من ضم
الى الشهادة كثيرا من الاعمال الصالحة وخصوصا افضل
الاعمال الرابع الانبياء احياء في قبورهم وبعد موتهم كما
نص عليه ابو منصور البغدادي ولفظه قال المتكلمون

المحققون

المحققون من اصحابنا ان نبينا صلى الله عليه وسلم حي بعد
وفاته وانه يسر بطاعات الله تعالى وان الانبيا
لا يبلون مع انا نعتقد ثبوت الادراكات كالعلم والسماع
لسائر الموتى ونقطع بعود حياة لكل ميت في قبره وبنعيم
القبر وعذابه وهما من الاعراض المشروطة بالحياة لكنه لا تشترط
على البنية واما ادلة الحياة في الانبيا فمقتضاها انها — قف
مع البنية مع قوة النفوذ في العالم والاستغنا عن العوائد
الدنيوية ونقل السمهودي عن صاحب الدر المنظم انه
صلى الله عليه وسلم لما مات ترك في امته رحمة لهم فانه
سال الله تعالى ان يتركه بين امته الى يوم القيامة وحديث
انا اكرم على ربي ان يتركني في قبري بعد ثلاث لا اصل
له ومنها قول ابي سعيد لما راى الناس يدخلون بيت
النبي صلى الله عليه وسلم للزيارة ما احقهم انه لا يبقى نبي
من اولي العزم فوق اربعين ليلة حتى يرفع وان نبي الله
صلى الله عليه وسلم لم يبق في الارض فوق اربعين ليلة
حتى رفع وانه ليس من يوم الا وتعرض عليه امته طرفي
النهار فيعرفهم باسمائهم ونسبهم ولذلك تشهد عليهم
فهو مردود بقوله عليه السلام مررت بموسى وهو قائم
يصلي في قبره وبقوله عليه السلام ان الله حرم على الارض
ان تاكل اجساد الانبيا على انا قاطعون بوجوده عليه
السلام في قبره الشريف نستمد منه حتى يقوم قاطع
على خلافه والله اعلم ولما جرى ذكر الرزق في مسئلة
الشهيد ناسب ان نذكر مسئلة الرزق عقبها تتميما
للفائدة وان كان اصطلاح القوم على ذكره في مباحث الافعال
اذ هو من تفاريعها وتوابعها فذكرها قائلا والرزق بالكسر

في الاصل مصدر ويسمى به الشيء المرزوق واما بالفتح فهو مصدر
لا كلام وهو مبتدا خبره ما به انتفع وقوله عند القوم حال
من الخبر او معمول للنسبة الكلامية من غير اعتبار لفظ يدل
عليها او حال من المبتدا واصله شرح الرزق فهي حال من
مضاف اليه في المعنى وتقدم الكلام على القوم وربما رفع
به الثنا على سبيل الشيع فهو المراد هنا فان المقصود به
اهل السنة والجماعة كيف كانوا ما اي شيء او التي الذي
ساقه الله تعالى الى الحيوان متعلقا به الظاهرات
عامله انتفع بالبنا للمجهول الواقع صلة لما المحذوف
فاعله للايذان [illegible] اختصاصه فردا ونوعا به دون اخرى من
المرزوقين والمعنى ان الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فانتفع به بالفعل فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرها
من الماكول وغيره وخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق
للانتفاع لانه تعالى عرفا شرعيا فمن ملك شيئا وتمكن من
الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وحينئذ
تتضح صحة قول اكابر اهل السنة ان كل احد يستوفي رزقه
وانه لا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وتعبيره
بالماضي المشعر بوقوع الانتفاع بالفعل للرد على من
اكتفى من المعتزلة في الرزق بمجرد صحة الانتفاع والتمكن
منه نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى رزقا ويومر
بالانفاق من الارزاق قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون
مختارين في المعنى المصدري لانه التمكن من الانتفاع وفي
المعنى الاسمي انه ما يصح الانتفاع به ولم يكن لاحد
منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا فقيل ان
ياكله وعليه يتصور ان ياكل الانسان رزق غيره وان ياكل

غيره

غيره رزقه وان لا ياكل الانسان رزقه وهو خلاف ما صح عنه
عليه السلام ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها
والخلف لفظي لا يقال فلا يتصور الانفاق من الرزق
كما دلت عليه الاية السابقة لانا نقول اطلاق الرزق
فيها على المنفق مجاز لانه بصدد ان يكون رزقا ولما فرغ
من مذهب اهل السنة في الرزق تكلم على مذهب
المعتزلة فيه فقال وقيل اي وقال جماعة من المعتزلة
لا يكفي في تمام مفهوم الرزق كونه ما انتفع به الحيوان
مطلقا كان مملوكا ام لا بل هو ما ملكا اي ما استحق
التصرف فيه بكل وجه جائز وحاصله ان الرزق هو
المملوك مطلقا انتفع به ام لا وهذا القول لفساده
طردا بدخول ملك الله تعالى ولا يسمى رزقا والا لكان
تعالى مرزوقا وفساده عكسا بخروج رزق الدواب
بل والعبيد والاماء عند بعض الايمة مع الاخلال
منها في مفهومه من معنى الاضافة الى الرازق ما اتبع
اي لم يتبع اهله احد من اهل النظر عليه اللهم الا
ان يقال المراد بالمملوك المجعول ملكا شرعا بمعنى
ما اذن الشارع في التصرف فيه ففيه معنى الامانة
ولا يشمل ملك الله تعالى لانه لا مادة لذاته سبحانه
ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن
لا بد مع هذا من قيد الانتفاع ايضا وحينئذ فخروج
ملك الله تعالى ظاهر فان قلت التعريف الذي
اورده للرزق على طريق اهل السنة خال ايضا عن معنى
الامانة قلت قد اشرنا الى تتميمه بما هو في كلامهم
مما هو مشتمل على معنى الامانة وان تركه الناظم

تعويلا على ما يشعر به وهو انسياق الفهم الى من بيده
النفع والضر فيتفرع على القول الاول وهو ان الرزق
ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به وجوب اعتقاد
انه يرزقه الله تعالى الحلال وهو ما نص الله او رسوله
او اجمع المسلمون على اباحة تناوله او اقتضى القياس الجلي
اباحته بعينه او جنسه وهل هذا ما لم يقع النص على عينه
مما علم اباحة اصله وهو اشد القولين واصعبهما
او ما لم يثبت انه حرام وهو اسهلهما واختاره بعض
مشايخ ابن الفاكهاني وتبعه عليه ابن حجر الهيتمي
وقوله فاعلما فعل امر ابدلت فيه نون التوكيد
الخفيفة الفا ساكنا لوجوب اعتقاد هذا الحكم وهي عاطفة
على يرزق الله الحيوان الحلال ويرزقه المكروه وهو
ما نهى الله عنه او رسوله نهيا غير اكيد سواء كان
بدلالة المطابقة اولا على ما هو عرف المتقدمين
وبعض المتاخرين خصه بالاول وسمى الثاني وهو
ما كان ماخوذا من عمومات النهي خلاف الاولى وتمثل
له بلحم الهر والضبع او بالمشتبه على احد الاقوال وقيل
هو حرام وقيل مباح وقيل لا يطلق عليه واحد من
هذه الاوصاف واختار القرطبي القول بحله واباحته
وهو لا ينافي الكراهة في الجملة قال النووي والظاهر
ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف المعروف في الاشيا
قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب والاصح انها
لا يحكم فيها بحل ولا حرمة ولا اباحة ولا غيرها لان
التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع والتعرض
لهذا القسم بالنص عليه من زيادتي وعليه فالمراد بالحلال

المباح

المباح المطلق بمعنى المستوي الطرفين كما لا يخفى واعاد
العامل للاشارة الى مباينته للاول ولاشتراكه في مطلق
النهي مع الثالث اسقطه وقال ويرزق الله الحيوان
المحرما ايضا وهو ما نص الله تعالى او رسوله او اجمع
المسلمون على امتناع تناوله بعينه او جنسه او اقتضى
القياس الجلي ذلك او ورد فيه حد او تعزير او وعيد
شديد بعدم تناوله سواء كان تحريمه لمفسدة او مضرة
خفية كالزنا ومذكي المجوسي او لمفسدة ومضرة واضحة
كالسم والخمر فان المنتفع به اما معدن او نبات
او حيوان وتوابعه فالمعادن باسرها حلال الا
الضار منها على انه لا يختص بها بل لو ضر العسل بعض
ارباب الامزجة الحارة حرم عليه اكله والنبات كذلك
الا ما ازال الحياة كالسم او العقل كالخمر وساير المسكرات
قال بعضهم والمخدرات كالحشيشة والافيون والبنج
وكذا جوزة الطيب كما افتيت به ونقلت نص ارباب
المذاهب الثلاثة وانه مقتضى كلام الحنفية انتهى
واما الحيوان فكل ما ورد النص على اكله فهو حلال
كالبقر والغنم والابل وكل ما ورد النص على عدم
اكله فهو حرام وما لا نص فيه يرجع فيه الى ذوي الطباع
السليمة من العرب فما استخبثوه فهو حرام وما لا فهو
حلال انتهى كلام الفشني الشافعي وفي جعله الحرام رزقا
رد على من منع ذلك من المعتزلة لقبحه قايلين بل
الرزق مملوك ياكله المالك او ما لا يمتنع من الانتفاع
به وذلك لا يكون الا حلالا وبنوا على ذلك اعتبار كون
الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده

وانه لا رازق سواه وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل
الحرام وكل ما يكون مسندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا
وان مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب وهو مبني على اصلهم
الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين وان العبد
يخلق افعال نفسه وان ارادة القبيح قبيحة وكلها رد عليهم
ويلزم على اعتبار الملكية ان تخرج البهائم وكثير من
الناس من غير رزق كما يلزمهم ايضا ان من لم ياكل طول
عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لا يرضى
بنسبته اليه عاقل لقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها واجيب عن الثاني بانه تعالى قد
ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنها بسوء
اختياره ثم انه منقوض بمن مات ولم ياكل لا حلالا ولا
حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز
دفعه اي المكلف عنه ولا الذم ولا العقاب عليه
قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن متعاطي الحرام مرتكبا
للنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة
الاسباب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك
عند الحاجة وايضا ان للرزق اضافة الى الله
تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق والدفع عنه المذكورا
ليستا من هذه الجهة واضافة اخرى الى العبد بكسبه له
بمباشرة اسبابه ومبنى الدفع والذم والعقاب عليها
ومرجعها اليها وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة
على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير
من غير ارتكاب نهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب
المنهي كالغصب والسرقة والزنى وهاهنا تنبيهات

وهو

وهو ان الكلام السابق صريح في ان المعتزلة قائلون بانه
لا رازق الا الله تعالى وحده كاهل السنة والمنقول
عنهم ان ما اتى العبد بسعيه من المباح فهو الرازق له
وما اتاه من المباح بغير سعي منه فالله تعالى هو الرازق
له ويمكن دفعه اما باختلاف مذاهبهم واما بان الكلام
السابق خرج منهم بتخريج الالزام لنا وان لم يعتقدوه واما
بابتناء الكلام السابق على اعتبار الفاعل مباشرة واقدارا
فهو يحمل بينه هذا المنقول عنهم تفصيلا تنبيهات
الاولى مما يتعلق بمباحث الرزق التسعير وهو تقدير
ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا
باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان او الاوان
والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه كتقليل ذلك
الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما فيه اختيار كاخافة
السبيل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا
الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما
منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كما مر ومباشرة
كالمواضعة على تقدير الاثمان الثانية قال بعض الشيوخ
واصول الحلال صيد البحر وتجارة الصادق وتجارة الناصح وغنيمة
قسم بعدل وميراث عن قريب وماء من غدير ونبات من ارض
غير مملوكة وهدية من صالح وسؤال عن حاجة والمتشابه ما اختلف
فيه بالتحريم والحل وقيل ما توقف فيه العقل كخنزير الماء قال
بعضهم يجب على المكلف طلب الحلال المتفق عليه عند اهل العلم
فان لم يجد فالمختلف فيه في المذهب فان لم يجد فليجتهد في
معرفة اصل ما يشتريه فان تعذر فشرا الخبز اولى من شرا
الدقيق وشرا الدقيق اولى من شرا القمح وشرا القمح المجلوب

من قرب اولى من شرائه مجلوبا من بعد وفي وجوب
السؤال عن اصل حله قولان قال الفاكهاني ولا
ينبغي اليوم ان يسال عن اصل شي فان الاصول قد
تبدلت واستحكم فسادها فلان يوخذ الشي على ظاهر
الشرع اولى وهو اولى من ان يسال عن شي ثم يتقدم عليه
وقد تعين له تحريمه لان هذا ارفق بالناس واما قول من
قال الحلال ما علم اصله فبعيد والذي عندي في هذا
الزمان ان من اخذ قدر الضرورة لنفسه وعياله من غير سرف
ولا زيادة على ما يحتاج اليه لم يكن حراما ولا مشتبها وقد
قال القاسم بن محمد لو كانت الدنيا حراما لما كان بد
من العيش الا ترى انه يحل اكل الميتة ومال الغير للمضطر
على تفصيل مقرر في محله من الفقه فما ظنك بما ظاهره
الاباحة وهذا مما لا يكاد يختلف فيه اليوم انتهى ولما
كان الرزق منه ما يحصل بغير تكسب ولا تسبب كما في قصة
مريم كانت توجد عندها في الشتا فواكه الصيف وفي
الصيف فواكه الشتا من غير تعاطي حرفة ولا صناعة
ولا يدخل عليها احد غير زكريا حتى قال لها متعجبا من
ذلك وكانت في كفالته ومفتاح بيتها كان بيده يا مريم
انى لك هذا اي من اين جاءك قالت هو من عند الله ان الله
يرزق من يشا بغير حساب ومنه ما يحصل بمباشرة الاسبا
بالاختيار ذكر اختلاف الناس في افضلية احد القسمين على الآخر
وهي المسألة المعروفة بمسألة التوكل والاكتساب والاسباب انها
من علم التصوف وهو كما قال الغزالي تجريد القلب لله واحتقار
ما سواه على سبيل الاستطراد لما بينها وبين مباحث الرزق من
المناسبة فقال في افضلية كل واحد من الاكتساب الصادر

من

من العبد في تحصيل رزقه بمباشرة الاسباب المعتبرة
في التحصيل شرعا كالسفر للارباح واستعمال الدوا لحفظ
الصحة او تحصيلها وحمل الرفقة في قتال الحربي مثلا لاخذ ماله
ولبس الدرع لمنع وصول السلاح الى لابسه وحمل الزاد في السفر
كاستصحاب الرفقة فيه لدفع الهلاك ومن التوكل من العبد
على الله تعالى بمعنى تعطيل اسباب التحصيل بالكف عن
الاكتساب والاعراض عن الاسباب اعتمادا بالقلب على الله
رب الارباب لا بمعنى الثقة بالله والايقان بان قضاه
نافذ الذي محله كما قال القشيري القلب اذ لا ينافيه حركة
الظاهر بعد تحقق العبد ان الثقة بالله فان تعسر شي
فبتقديره وان تيسر شي فبتيسيره لان هذا لا ينافي الاسبا ب
قلت او كثرت كما ياتي بيانه عملا الاخ اختلف هذا عامل
الجار والمجرور المتقدم فبعض لاستقامة الوزن فرجح قوم الاول
لما فيه من كف النفس عن التطلع الى ما في ايدي الناس ومنعها
من الخضوع لهم والتذلل بين ايديهم مع حيازة منصب التو سعة
على عباد الله ومواساة المحتاجين وصلة الارحام ابتغا
وجه الله لذلك ورجح قوم الثاني لما فيه من ترك كل ما يشغل
عن الله تعالى وحيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبة
عليه والاتصاف بالرغبة الى الله والوثوق بما عنده سبحانه
واطلاق كل من القولين ليس بمرضي عند المحققين بل الراجح
عندهم وبعضهم عبر عنه بالمختار التفصيل اي القول باختلافهما
باختلاف الناس فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق معيشته
ولا تستشرف نفسه عند ضيق حالته ولا يتطلع لسؤال احد
من الخلق وليس متعلقا به نفقة لازمة ومن هي له ممن لا يرضى بذ لك
فالتوكل في حقه ارجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن

يكون في توكله على خلاف ذلك فالاكتساب في حقه ارجح حذرا من التسخط
والاستشراف بل ربما وجب واعلم وفقك الله ان الشيطان ربما
ياتي للانسان باطراح جانب الله تعالى في صورة الاسباب
وربما ياتي له بالكسل والتماهن في صورة التوكل كان يسول
لسالك التجريد الاصلح له في علم الله تعالى من تعاطي الاسباب
الى متى تتركها الم تعلم ان تركها يطمع القلوب فيما في
ايدي الناس فاسلكها لتسلم من ذلك وينتظر غيرك منك
ما كنت تنتظره من غيرك ويسول لسالك الاسباب التي
سلوكها له اصلح من تركها لو تركتها وسلكت التجريد فتوكل
على الله لصفى قلبك واشرق نورك فيقع بتركها في القلق
وشديد الحرق والمشقة ويبحث عن هذين الخاطرين اللذين
وسوس بهما الشيطان وسولهما لاضلال الانسان زعما منه
انه ناصح وان متبعه لهو الناجح ومع بحثه يعتقد ان مراد الله
هو الكاين وان غيره عن الحظ ليس بصايب وقوله حسبما
عرف من كتب القوم والاحاديث والاحكام الفقهية بيان
لاجمال ذلك التفصيل واحالة على المبسوطات التي هي به اليق
لا يقال تقدير الافضلية غير ماخوذ من النظم لانا نقول ذكر
الاكتساب والاحالة على التفصيل الواقع في كتب القوم مع عدم القايل
بالوجوب والقايل بالامتناع واستقرارهم المساواة من جهة الله
والله اعلم تنبيهات الاول يمكن تقرير النظم بوجه اخر
وهو ان تكون الواو من والتوكل بمعنى مع والمعنى انهم اختلفوا
هل الافضل التكسب اي مباشرة الاسباب مع التوكل او ترك
التكسب معه ويكون اشارة الى طريقة اخرى ذكرها بعض العلما
والتكسب مع التوكل افضل ويكون المراد من التوكل الثقة بالله
والايقان بما عند الله فان التوكل يطلق بمعنيين احدهما ترك تعاطي

الاسباب

الاسباب بالاختيار وثانيهما اعتماد القلب على الله فيما
يسوقه من خير او يكفه من ضير كما قال الجنيد ليس التوكل
بالكسب ولا ترك الكسب التوكل سكون القلب الى موعود
الرب وقد حملنا المتن اولا على المعنى الاول ونحمله الآن على
المعنى الثاني ولفظ القواعد للشهاب القرافي انص على
كثير من الفقهاء والمحدثين بالرقايق قاعدة التوكل
وقاعدة ترك الاسباب فقال قوم لا يصح التوكل الا مع ترك
الاسباب وهو ترك الاسباب والاعتماد على الله عز وجل
قال الغزالي في احيا علوم الدين وغيره وقال اخرون
لا ملازمة بين التوكل وترك الاسباب ولا هو هو وهذا هو
الصحيح لان التوكل هو اعتماد القلب على الله عز وجل
فيما يجلبه من خير او يدفعه من ضير قال المحققون
والاحسن ملابسة الاسباب مع التوكل للمنقول والمعقول
اما المنقول فقوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم
من قوة ومن رباط الخيل فامرنا بالاعداد مع الامر بالتوكل
في قوله تعالى وعلى الله فليتوكل المومنون وقال تعالى
ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا اي تحرزوا منه
فقد امرنا كتاب الله بالتحرز من الشيطان كما يتحرز من الكفار
وامر تعالى بملابسة اسباب الاحتياط والحذر من الكفار
في غير موضع من كتابه العزيز ورسوله صلى الله عليه وسلم
سيد المتوكلين وكان يطوف على القبايل يقول من يمنعني حتى
ابلغ رسالات ربي وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى
نزل قوله تعالى والله يعصمك من الناس ودخل مكة مظاهرا
بين درعين في الكتيبة الخضرا من الحديد وكان في اخر عمره
ما كلا حرالدمع ريه يدخر قوت سنة لعياله واما المعقول

تهوان الملك العظيم اذا كانت له عوايد في ايام لا يحسن الا فيها
او ابواب لا يخرج الا منها وامكنة لا يوقع الفعل الا فيها
فالادب معه ان لا يطلب منه فعل الا حيث عوده وان لا
يخالف عوايده بل يجري عليها والله عز وجل ملك الملوك
واعظم العظما بل اعظم من ذلك رتب ملكه على عوايد ارادها
واسباب قدرها وربط بها اثار قدرته ولو شا لم يربطها فجعل
الري مرتبطا بالشرب ربطا عاديا والشبع بالاكل والاحراق
بالنار والحياة بالنفس في الهوى فمن طلب من الله عز وجل
حصول هذه الاثار بدون اسبابها فقد اسا الادب معه
سبحانه وتعالى بل يلتمس فضله عز وجل من عوايده انتهى
ولا يخفى على من تامل ما اصلناه ما في كلامه من المنافية
الثاني هذا الخلاف مبني على اختلاف العلما في حقيقة
التوكل فحكى الامام ابو جعفر الطبري وغيره عن طائفة من
السلف انهم قالوا لا يستحق اسم التوكل الا من لم يخالط قلبه
خوف غير الله من سبع او عدو حتى يترك السعي في طلب
الرزق ثقة بضمان الله تعالى له رزقه واحتجوا بما جاء في
ذلك من الاثار وقالت طائفة حد التوكل الثقة بالله
تعالى والايقان بان قضاه نافذ واتباع سنة نبيه صلى
الله عليه وسلم في السعي فيما لا بد منه من المطعم والمشرب
والتحرز من العدو كما فعله الانبيا عليهم السلام قال القاضي
والنووي وهذا المذهب هو المختار للطبري وعامة الفقها والاول
مذهب بعض المتصوفة واصحاب علم القلوب والاشارات وذهب
المحققون منهم الى نحو مذهب الجمهور وقال القشيري اعلم ان
التوكل محله القلب واما الحركة الظاهرة فلا تنافي التوكل بالقلب
بعد ما تحقق العبد ان الثقة من قبل الله تعالى وقال التستري

التوكل

التوكل الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد وقال ابو عثمان
الحيري التوكل الاكتفا بالله تعالى مع الاعتماد عليه وقيل
التوكل ان يستوي الاكثار والتقلل فتقول بعض الصوفية
الدعا قادح في التوكل والرضى ينبغي تركه مبني على ما سبق
من ترجيح ترك الاسباب ومذهب العلما كافة ان الدعا
عبادة مستقلة وانه لا استحباب فيه الا ما سبق به القدر
قاله القاضي الثالث الكلام كما مر انما هو مفروض
في ترك الاسباب المباح فعلها وتركها فليس ترك التسبب
بالظلم والجور والغصب لقادر عليه توكلا لوجوبه والله اعلم
الرابع الاصح ان الغنا افضل من الفقر وان الغني الشاكر
افضل من الفقير الصابر ولما اختلف الناس في المعدوم
الممكن في مقامين احدهما هل يطلق عليه لفظ الشي
اطلاقا حقيقيا ام لا وهو بحث لغوي وثانيهما هل هو
ثابت ام لا وهل بين المعدوم والموجود واسطة ام لا وهو
بحث كلامي والمذاهب فيه اربعة بحسب الاحتمالات
اعني اثبات هذين الامرين او نفيهما او اثبات الاول
ونفي الثاني او بالعكس وبيانه ان المعدوم اما ان
يكون ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود
والمعدوم واسطة اولا والحق عندنا النفي فيهما بنا على ان
الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي
ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت
والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق
الوجود بمعنى ان كل موجود شي وبالعكس ولفظ المساوقة
تستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم كما في المترادفين
والمساواة في الصدق كما في المتساويين ولهم تردد في اتحاد

مفهوم الوجود والشيئية فمنهم من اثبته ومنهم من نفاه بناه
على ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة يعتد بها بخلاف قولنا
السواد شي وصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له
تحقق في الخارج او الذهن على راي فموجود وثابت وشي والا
فمعدوم ومنفي ولا شي اشار الى ذلك بقوله وعندنا معاشر
اهل الحق معنى الشي وحده لو قاله هو معنى الموجود والثابت
ومعناهما فهما متساويان صدقا واما هل هما مترادفان
فقد تقدم ان كلامهم متردد في ذلك فمن قايل انه لا ترادف
بينهما وعزي للمحققين لان الممكنات محتاجة في وجودها
الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها اليه فان كل شي لشي
يحد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا توصف
الماهيات بالوجوب والامكان بالنظر الى وجودها ولا
توصف بها بالنظر الى شيئيتها ويعتد حمل الوجود عليها
دون الشيئية ولعله مبني على عدم جعل الماهيات
وان كان الاصح خلافه وعلى هذا القول فالامر الخارجي
منه عما عداه وصحة اتقراره بالاحكام يقال له شي ومن
قايل بالترادف بينهما والخلف حقيقي كما تعلم مما مر وبالجملة
فالاشاعرة قالوا المعدوم مطلقا ممكنا كان او ممتنعا ليس
بشي لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها فلو تقرر
الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة
فلا يمكنهم القول بان المعدوم شي وبما ذهبوا اليه قال
الحكما ايضا وان كان مذهبهم زيادة وجود الماهيات
الممكنة عليها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي او الذهني
اذ هي متقررة متحققة وكل ما هو كذلك فهو موجود عندهم
باحد

باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عن وجودها وقيل انها
مطلقا لا تخلو عنها لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها
بانها ممتازة عن غيرها وبانها ثابتة في علم الملا الاعلى مع
ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم فغيرات المعدوم في الخارج
شي عندهم في الذهن واما المعدوم في الخارج شي في الخارج
او المعدوم المطلق شي مطلقا او المعدوم في الذهن شي في
الذهن عندهم فلان الشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه
وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فايدة يعتد بها
دون قولنا السواد شي وقال غير ابي الحسين البصري وابي
الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من المعتزلة البغدادية
ان المعدوم الممكن شي وثابت ومتقرر في الخارج لكنه
منفك عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود
وهي معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة
في الخارج قال السيد وانما قيد والمعدوم بالممكن
لان الممتنع منفي منه لا تقرر له اصلا اتفاقا وعلم من النظم
ان المعدوم ليس بشي ولا ثابت في الخارج وانه لا واسطة
بين الموجود والمعدوم وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة
فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود
خارجا او ذهنا ومن العدم الا النفي ذلك والشيئية كما مر
تساوق الوجود والثبوت فالثابت في الذهن او الخارج
موجود فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي
فكذا بين الموجود والمعدوم ومن خالف الضرورة وكابر
الوجدان جعل الوجود اخص من الثبوت والعدم
اخص من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود
والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة

اصطلاح مجرد عن الدليل ولامشاحة في الاصطلاح وبعض اصحابنا
لم يجعل نفي ثبوت المعدوم ضروريا بل نظريا فاستدل عليه
بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في
شي من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملازمة
ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي
المقدورية واما في الوجود وهو محال اما على راي المثبتين
فالزاما واما على راي النافين فلانها ثابتة بالحجة على ما ياتي
والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان
عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم
على تاثير القدرة ضروري والجواب بمنع الحصر
لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود
وعليه منوع مبنية بالاصل الثاني ان المعدوم
متصف بالعدم الذي هو صفة لكونه رفعا للوجود الذي
هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة
الاثبات ثابت والجواب ثانيا ان اريد بصفة النفي
صفة نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به
هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما
يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه
لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان
اريد بها صفة هي نفي شي وسلبه كاللاكثير واللاوجوب
مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
متصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف
الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم
بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة
في

في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى
للواجب سوى هذا فيلزم وجود الممكنات كلها وتعدد الواجب
والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في
ثبوته الذي هو اعم وتمسك من قال بان المعدوم الممكن ثابت
في الخارج بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت
اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم
ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور
واما الكبرى فلان التميز عندنا لعقل لا يتصور الا بالاشارة
العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة
امتناع الاشارة الى النفي الصرف والجواب انه ان اريد
ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو
كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد المطلوب
الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي فيكون
الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب انا لا نسلم كون
الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار
عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا خفاء في ان للممتنعات
كشريك الباري واجتماع الضدين وكون الجسم في آن واحد في
حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة ايضا
مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من
الزيبق واعلام ياقوت واعلام ياقوت تنشر على رماح من زبرجد
من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وما قاله
وعليه تفريع مذكور مع تطرفه بالاصل الثالث ان معنى
كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا
سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر

لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند
ارتفاع الغير واللازم باطل بانه لا يستلزم ان لا يبقى
السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير وهو الموجب
لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نسلم استلزامه
لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع
موجب السوادية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع
ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده
لكونه العلة للوجود او لازمها وعليه سؤال مذكور مع
جوابه بالاصل تنبيهات الاول خالف من اصحابنا
امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا
بالواسطة بين الموجود والمعدوم وهي الحال لانها عبارة
عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية
والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه
بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون
الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة
الوجود ولا معنى للمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة
لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلهذا
قيد والحال بالصفة واحترزوا بقولهم لموجود عن صفات
المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا تكون
موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض
وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية فان قيل
هذا التعريف غير صحيح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا
الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي
الوجود والعدم قلت هذا الاعتراض انما يتم لو ثبت
ما ذكره المعترض عن ابي هاشم القايل بهذا التعريف والا

فلا فان مذاهب المعتزلة مختلفة فمنهم من لم يقل بالحال ومنهم
من قال بها لكن لا على هذا الوجه ومنهم من خالف في نفي
كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم
ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم ولا واسطة
بينهما الثاني بين مذهب امام الحرمين والقاضي ومذهب
ابي هاشم وان اشتركا في اثبات الحال فرق وذلك ان ابا
هاشم يقول بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيا
كاللون والرايحة لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة الا
الكون فانه يوجب للمحل الكائنية وهي من الاحوال واما
الاعراض المشروطة بالحياة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم
للعالمية والقدرة للقادرية وان امام الحرمين والقاضي
يقولان بان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كانت مشروطة
بالحياة اولا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم
للعالمية والله اعلم خاتمة نقل في شرح المقاصد عن
بعضهم ان الشيء ما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما
ثم قال وما نقل عن ابي العباس من انه اسم للقديم وعن
الجهمية من انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم من انه اسم
للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يعقله اهل اللغة ولا يقوم عليه
شبهة لا من جهة لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل
منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقوله نحن في مثل قوله تعالى
انما امرنا لشي اذا اردناه وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة
مشترك الالتزام فلا بد من الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة
استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك انتهى قالت السيد في شرح
قول المواقف والظاهر قول الاشاعرة فان اهل كل عصر

يطلقون لفظ الشي على الموجود حتي لو قيل عندهم الموجود شي
تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشي قابلوه بالرد والانكار
ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشي على الموجود بين ان
يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ولم يمنع احد استعماله
في المعدوم بطريق المجاز وهذا هو المبحث اللغوي
الذي اشرنا الى انه احد المقامين سابقا ولما انقسمت
السوفسطائية الي ثلاث فرق احدها تنكر حقايق
الاشيا وتزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية
المعاندون بادعايهم انهم جازمون بان لا موجود اصلا
تمسكا بما نشاهدهم من الاشكالات المتعارضة مثل ان
يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهي قبوله
للانقسام فيلزم الجزء الذي لا يتجزي وهو باطل لادلة
نافية او لا يتناهي قبوله للانقسام بان يقبله الي غير
نهاية وهو ايضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شي ما موجودا
لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات
القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية
بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة
تقاومها وثانيتها تنكر ثبوتها وتقررها وتزعم انها
تابعة للاعتقادات حتي انا ان اعتقدنا الشي جوهرا
فهو جوهر او عرضا فهو عرض او قديما فهو قديم
او حادثا فهو حادث وهم العندية القايلون بان
حقايق الاشيا تابعة للمعنى والاعتقاد دون العكس
حتي ان مذهب كل طايفة عندهم حق بالقياس اليهم
وباطل بالقياس الي خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس
في

في نفس الامر شي حق بحسب تقرره وثبوته احتجاجا بان
الصفراوي يجد طعم السكر في فمه مرا عند غلبة
خلط الصفرا عليه فدل على ان المعاني تابعة للادراكات
وثالثتها تنكر العلم بثبوت شي ولا ثبوته ويزعم
كل منها انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم
اللاادرية اذ يقولون لا دراية لنا بحقيقة من الحقايق
وهم افضل طوايف السوفسطائية اي اقربها حالا
للعقل لانهم عند التحقيق قايلون بالتوقف فقالوا
ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الي الحاكم الحسي
والعقلي فلا بد من حاكم اخر وليس ذلك الحاكم هو
النظر لانه فرعهما فلو صححنا فيه لزم الدور وليس
لنا شي يحكم سوي الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف
في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم شبهتكم هذه ببطلان
الحسيات والبديهيات والنظريات جميعا وبوجوب
التوقف فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا
لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب حتي
يناقض في نفسه كما توهمتم وانما يفيدنا شكا فانا
شاكون في بطلان تلك الامور وفي وجوب التوقف
وشاكون ايضا في انا شاكون وهلم جرا فلا ينتهي بنا
الحال الى القطع بشي اصلا فبتم مقصودنا بلا تناقض
وهذا التفصيل ما يقال انهم تمسكوا بانه لا وثوق
على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا
على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف
وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة

لاثبات امر او نفيه فلذا كانوا اسد طريقة من العندية
والعنادية اشار للرد عليهم بقوله **وثابت** اي متقرر
ومتحقق **في الخارج** وهو هنا ما رادف العيان فهو
مرادف للواقع ونفس الامر وقوله **الموجود** مبتدأ
خبره ثابت العامل في الخارج يعني ان حقيقة كل
موجود واجبا كان او ممكنا جوهرا كان او عرضا ماديا
كان او مجردا ان قيل بالمجردات ثابتة في الخارج ومتحققة
فيه من غير نظر الى اعتبار المعتبر ولا فرض الفارض
لا يقال الموجود وصف فال فيه موصولة لا جنسية
استغراقية لانا نقول المراد به ما ثبت له الوجود
لا ما حدث له فهي معرفة استغراقية بدليل انا نجزم
ضرورة بثبوت بعض الاشيا بالعيان وبعضها بالبيان
وانه ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبتت وان تحقق
نفيها وهو حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم
فقد ثبت شي من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق
والاول تحقيقي والثاني الزامي وهذا انما يتم على
العنادية لا العندية كما لا يشتبه على ذي المرام فتصحح
المرام وصرح به السعد في شرح العقائد ونفى قوله
في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في كلام العنادية
والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
او نفي شيء اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة نظر
فالجواب عن شبهة العنادية بانه قاطعها بالتمسك
بما قامت عليه القواطع في القطعيات ومن الواضح
انه لا يتعارض قاطعان وبما هو الارجح في الظنيات على

ما قرره

ما قرره ايمة الدين وعلما المسلمين وعن شبهة العندية
انه لا يلزم من غلط الحس في البعض لاسباب جزئية
تعرض له كون جميع المعاني كذلك عند انتفا اسباب
الغلط تابعة لاعتقاد وعن شبهة اللاادرية ان
غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض
بانتفا اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف
او لخفا في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف
لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات
تنبيهات الاول السوفسطائية قوم كفار
والمحققون على ان السفسطة منحوتة من سوفا اسطا بعد
الحاق العرب للاسمين بلغتها في الاستعمال ومعناها بلغة
اليونان علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم
واسطا اسم للغلط المزخرف كما اشتقت الفلسفة من فيلا
سوفا ومعناها بلغة اليونان ايضا محب الحكمة الثاني
الطريق الى مناظرتهم تعذيبهم بالنار فاما ان يعترفوا بالالم
وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من
العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفا لنحلتهم واما
ان يصروا على الانكار فيحترقوا وتنطفي نار فتنتهم وانما
تمتنع المناظرة الحقيقية وبهذا يسقط ما يقال ان الجواب
عن ما ارتكبوه الزام لما التزموه على انه قد قيل لا يوجد
قوم عقلا في العالم لهم هذه الهذيانات بل كل غالط سوفسطائي
في محل تلك الاغلوطات الثالث يستفاد من النظم
رد الفرق الثلاث اذ حكمه بثبوت حقايق الموجودات
فرع العلم بثبوتها وتحققه الرابع لا يقال الموجود

والثابت مترادفان كما ان الوجود والثبوت والتحقق كذلك فيلزم
لغوية الحكم في قولنا الوجود ثابت في الخارج وانه بمنزلة الموجود
موجود لانا نقول المرادات ما نعتقده حقايق الاشيا
ونسميه بالاسامي الانسان والفرس والارض والسما امور
موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا كلام
مفيد ربما يحتاج الى البيان لنفي مثل قولك الثابت ثابت
ولامثال قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى
وتحقيق ذلك ان الشي قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم
عليه بشي مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهي
جواب السعد وملخصه ان الموجود اخذ بحسب الاعتقاد
والثابت اخذ بحسب الخارج عنه والله اعلم الخامس
حقيقة الشي وماهيته ما به الشي هو هو كالحيوان الناطق
للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه فانه من العوارض قال في شرح المقاصد قالوا
ماهية الشي ما به يجاب عن السوال بما هو كما ان الكمية
ما به يجاب عن السوال بكم هو ولا خفا في ان المراد ما هو
الذي تطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم
وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر
الحقيقة في تعريف الماهية يعني لئلا يلزم الدور قال
ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به تعيين ماهية
الشي هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية
وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشي
هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها

مفهوم

مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة
الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشي
ذلك الشي فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا
ولا فاعلا وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية
ليست بجعل الجاعل وهو خلاف التحقيق اذ الصواب
ان الماهيات مجعولة ومنهم من فرق بين الحقيقة والماهية
فقال ما به الشي هو هو باعتبار تحققه الخارجي حقيقة
وما به الشي هو هو باعتبار تشخصه هوية وما به الشي
هو هو مع قطع النظر عن ذلك ماهية كذا في شرح العقا يد
وفي شرح المقاصد ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت
ذاتا وحقيقة ولا يقال لذات العنقا حقيقة بل ماهية
اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية
وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد
يراد بالذات ما صدقت عليه من الافراد انتهي الشارح
قال العلا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
اذ كل واحد من الوجود والعدم امر زايد عليها ينضم اليها
قال السيد قولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
يعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس
شي منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا
اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت
معدومة واذا لم يعتبر معها شي منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها
موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا
حتى تلزم الواسطة بين الوجود والعدم قال وملخصه
ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الموصوفة
مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية مع الوجود

فحتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها بل ينضم اليها لا
بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان
كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر كل ذلك على قياس
انضمام الاعراض الى محالها وفي المطولات تمام مباحث
الماهيات السابع حق هذه المسئلة ان تذكر في مباحث
النظر والاستدلال كما هي كذلك في بعض المقدمات كعقايد
النسفي لكنه اخرها الى هنا لان بعضهم قال ان التعرض
لها ولامثالها المورودة على افادة النظر العلم في صدور
الكتب تطويل للطلاب فاخرها الى هنا لتورد بعد رسوخ
العقايد ولتعلم ما يتفرع عليه ولا يتفرع جهله في محل واحد
حرصا على تيسير الفهم على المتعلمين والله ولي المتقين ولما
اختلف الناس في الوجود هل هو نفس الماهية في الواجب وزايد
عليها في الممكن او زايد عليها فيهما او هو نفس الماهية فيهما
واما انه نفسها في الممكن وزايد عليها في الواجب او انه جزء
الماهية فلم يذهب اليه احد وان جوزه العقل كما نبه عليه
السيد فانحصرت المذاهب في الثلاثة ذهب الى الاول منها
الفلاسفة وذهب الى الثاني منها جمهور المتكلمين وذهب الى
الثالث منها الاشعري وكان الكتاب منوطا بعقايده
اشار اليه بقوله وجود كل شيء واجبا كان او ممكنا جوهرا
كان او جسما او عرضا مجردا كان او ماديا مركبا كان او بسيطا
عين حقيقته على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري ومتبعوه في ذلك محتجين بوجوه حاصلها اجمالا
انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق
لكان زايدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف

وقيام

وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما لان ما لا يكون
له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود
والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت
محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض
واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان
هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقة وجود المعروض
واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان
تحقق الشيء اي وجوده زايد عليه تسلسلت الوجودات
فباعتبار الوجود والعدم يمكن الاحتجاج على امتناع
زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه تفصيلا
الاول انه لو قام بها وهي مجردة الوجود لزم قيام
الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم
وهو تناف الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود
كما في ساير المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود
الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على
الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها
وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا
عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود اخر وهلم جرا
قيل هذا التالي مع امتناعه لما ياتي من الادلة واستلزامه
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية
يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام
جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها
غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم
على تقدير التسلسل تحقق جميع ما لا يكون وراءه وجود

اخر بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود اخر عارض لان
معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون
بينه وبين الماهية وجود اخر الثالث ان وجود الشيء
لو كان زايدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع
تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه
وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه
لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء
بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه
فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود
كل شيء زايد عليه قال السعد والتحقيق يقتضي رد
هذه الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين
الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اورد
في المتن تقرير الاول انه لو قام الوجود بالماهية
المعروضة فهي اما معدومة فيتناقض او موجودة
فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض
اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا
ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه
ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان
زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب
العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر
ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية
لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام
البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا
فعن

فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم
الدور او التسلسل وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود
ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا
زايدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع
في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان
تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من
غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم
والتاخر فيما بين الاشيا بالزمان كانا فيما بين اجزايه
بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون
كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه
بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه
انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب واما من غيره كما
في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الاشيا
فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به
عقلا على ان في قولنا تحقق الاشيا بالوجود تسامحا في العبارة
اذ الوجود نفس تحقق الاشيا لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق
الاشيا يكون بعد قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية
او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه
بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود
لا المعدوم ولا اللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود
ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر
كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في
نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب

الخارج لقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه
في العقل انتهى كلام السعد برمته تنبيهات الاول
بيان مذهب الحكما ومذهب المتكلمين وتتمة الكلام على
تحقيق مذهب الاشعري مذكور في الاصل فليرجع له
من اراده يجد البحر العباب والعجب العجاب الثاني هذه
المذاهب الثلاثة ظاهرها مخالفة لبديهة العقل اذ
ظاهر مذهب الاشعري ان مفهوم وجود الانسان مثلا
هو مفهوم الحيوان الناطق وظاهر مذهب المتكلمين ان
الوجود عرض قايم بالماهية قيام ساير الاعراض بمحالها
ويكون مغايرا عنها بالهوية وظاهر مذهب الحكما انه
كذلك في الممكنات وان في الواجب معنى اخر غير مدرك
للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان ولا بد لكلام العقلا
من محل صحيح يتوجه اليه النزاع ولصاحبي الصحايف
والمواقف توجيهان ردهما السعد واختار في التوجيه
ان ادلة القايلين بان وجود الشي زايد عليه لا يفيد سوى
انه ليس المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي
من غير دلالة على انه عرض قايم قيام العرض بالمحل
فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره
وادلة القايلين بان وجود الشي نفس ذاته لا يفيد سوى
ان ليس للشي هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية
اخرى قايمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض
والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشي هو
المفهوم من ذلك الشي فان هذا بديهي البطلان فان

لايظهر

لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف فان الوجود
زايد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم
والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والما هية
دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون
لكل منهما هوية متميزة تقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم
بالجسم فبعد تحرير المذاهب وبيان ان المراد الزيادة في
التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان
القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من
الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة
ومخالفة لبديهة العقل والله اعلم الثالث اعلم
ان مراتب الوجود اربع اعلاها الوجود في الاعيان وهو
الوجود المتاصل المتفق عليه الذي به يتحقق ذات
الشي وحقيقته بل هو نفس تحققها ثم الوجود في الاذهان
وهو وجود غير متاصل بمنزلة الظل للجسم تكون المتحقق
به الصورة المطابقة للشي بمعنى انها لو تحققت في الخارج
لكانت ذلك الشي كما ان ظل الشجرة لو تجسم لكان تلك
الشجرة ثم الوجود في العبارة ثم الوجود في الكتابة
وهما من حيث الاضافة الى ذات الشي وحقيقته مجازيان
لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازايه
وفي الخط نقش موضوع بازا اللفظ الدال عليه لا ذات
زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازايه
او النقش الموضوع بازا ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق مما ذكرنا من الترتيب

دلالة على السابق فللذهني دلالة على العيني وللفظي دلالة على
الذهني وللخطي دلالة على اللفظي فتتحقق ثلاث دلالات والاوليان
عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال
ولا المدلول اذ باي لفظ عبّر عن السما الموجود منها في الخارج هو
ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له
والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة
الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاولى منهما الدال بان
تعين طايفة لفظا كالسما وطايفة اخرى لفظا اخر كاسمان
الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف
باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على
لفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة
اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السما يكتب
بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة وله
تتمة في الاصل الرابع الحق ان تصور الوجود بديهي
وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه
وان كان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكما
الى انه لا شي اعرف من الوجود وعولوا على الاستقرا اذ هو
كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته
ما هو اعرف منه بل لم يجد فيها ما هو في مرتبته ثبت انه
اوضح الاشيا عند العقل فان قلت لو كان بديهيا
كان يمتنع التعريف لئلا يلزم تحصيل الحاصل لكن اللازم ممنوع
فان الايمة قد عرفوا الوجود بالحدود والرسوم تامة وناقصة
قلت الممتنع انما هو تعريف البديهي تعريفا يفيد تصور
حقيقة المعروف ويوجب استفادته بكسب جديد والا فالمعلوم
الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرفه

تعريفا

تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون
دوريا وتعريفا للشي بنفسه وذلك كتفسيرهم الوجود بالكون والثبوت
والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف
معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود
حتى لو انعكس انعكس وله تتمة بالاصل ولما كان كثير من
مباحث المتكلمين ترى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقايد
الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها انما هي في
ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت
الجزء والخلا وصحة الفنا على العالم وحصول الخرق على الافلاك
وعدم اشتراط الحياة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية
ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة
او النار وغير ذلك نتعرض هنا لاثبات الجوهر الفرد وحدوثه
فقال **والجوهر** وهو عند المتكلمين الممكن المتحيز بالذات
اعني ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره ليخرج الواجب لانتفا
التحيز عنه ويخرج العرض لتبعيته في ذلك لمحله وذلك انهم
قالوا الموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان
مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته
الحقيقية لما تقرر من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات
وهو الجوهر باقسامه واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض
واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعده من اقسام
الموجود لانه لم يثبت وجوده لضعف ادلة المجردات وعدم تمامها
على القواعد الاسلامية واستدلال بعضهم على امتناعه بانه
لو وجد لشاركه الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل
فيتركب ضعيف جدا لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية

لا يوجب التركيب واما عند الحكماء والفلاسفة فهو الممكن الموجود
لا في موضوع لانهم قالوا الموجود في الخارج ان كان وجوده
لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب
والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع
فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يتقوم الحال فيه
فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض
لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان
المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض كصفات الباري
ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان
قالوا وكذا اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه
ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس الواجب بماهية
ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض والمحل ان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما
اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير
لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى
مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام
لا على سبيل الماهية والمجاورة بل بحيث لا يكون عنهما
سابق في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة
السواد للجسم تسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا له
والحال قد يكون بحسب التقدم ولا يتحصل المحل بدونه
فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا
والمحل موضوعا ولما كان الجوهر يطلق على ما يساوي العين
وهو ما له قيام بذاته فيشمل المركب كالجسم والجزء الصغير
المقدار القابل للقسمة وهما لا فعلا كما قاله بعض

المتكلمين

المتكلمين ان الجسم مركب من اجزاء صغيرة المقادير قابلة
للقسمة وهما لا فعلا كما هو مذهب ذي مقراطيس وغير المركب
كالجزء الذي لا يتجزى ولم يكن المراد له هنا الا الثاني قيده
لبيان المراد منه فقال **الفرد** وهو ما لا يقبل الانقسام
اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق
بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم
انهما يؤديان الى الافتراق حسا بخلاف الوهم فانه
قد لا يؤدي الى ذلك بل هو مجرد فرض شيء غير شيء وقد
يوجد للعقل سبب داع الى اعتباره كاختلاف عرضين
او محاذيين او مماسين وقد لا يوجد وعلى هذا فالقسمة
الفرضية والوهمية شيء واحد وهو طريق الاكثرين وقد
يراد بالقسمة الوهمية ما هو من قبل الوهم في الشيء الجزئي
وبالفرضية ما هو من قبل فرض العقل في الشيء الكلي
وعلى هذا ايضا فلا شك ان الجزء لا يقبل شيئا من هذه
الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء انما
يتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض
الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا
للقسمة الفعلية بطريق الاولى فان **قلت** كيف
يمتنع قبول الجزء للقسمة الفرضية بمعنى ما للعقل فرضه
مع قولهم ان للعقل فرض كل شيء **قلت** ذلك قول
عامي غير صادر عن تحقيق ولا استقراء فيكون ساقطا كما نبه
بعض محشي شرح العقائد قائلا الا ترى انه ليس له ان يفرض
التشخص الشخصي مشتركا فكما ان فرض اشتراك التشخص يخرجه
عن كونه تشخصا واحدا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الفردية

ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشي ممتنعا
في نفسه ممكنا فرضا وقد يكون فرضه ممتنعا ايضا
كنفسه فان قلت هل الجزء الذي لا يتجزى مساوي للجوهر
الفرد قلت نعم وكلا التعبيرين مصطلح للقوم الاول
منهما للمتقدمين والثاني للمتأخرين وقوله حادث خبر
المبتدا المنعوت بالفرد اي مسبوق وجوده بالعدم لما مر
من ادلة حدوث العالم وكل جزء من اجزائه واقامه
مقام ثابت المقصود هنا لاستلزامه له بخلاف العكس
ولئلا يتوهم ان ادلة اثباته تامة هذا عند الظاهري
ولو يجعل قوله لا ينكر اشارة الى ثبوته كان اصوب
غايته ملاحظة مضاف حذف فانفصل الضمير
واتصل بعامله فاستتر فيه وقوله عندنا
معمول لا ينكر الواقع خبرا ثانيا وضميره المستتر
عند الظاهري للجوهر الفرد على الاول ولا تقدير
وعلى الثاني بالتقدير الذي عرفته وقدم عليه للحصر
يعني ان ثبوته وتركب جميع الاجسام منه مع تناهي
احاده فيها ليس الا عندنا خلافا للحكما الفلاسفة
فان المشائين منهم ذهبوا الى تركبها من الهيولى والصورة
والاشراقيين منهم ذهبوا الى انها بسائط في انفسها
كما هي عند الحس وليس فيها تعدد اجزاء اصلا وانما
تقبل الانقسام بذاتها ولا تنتهي الى حد لا يبقى لها
قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى
واعلم ان للمتكلمين في اثبات تركب الجسم من اجزاء

لا تتجزى طريقين احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم
لحصول الانقسام وتقريره ان كل جسم فهو قابل للانقسام
وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول
ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا
في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام
واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه
اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل
حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة
ان الوحدة ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل
يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير
الحال في الاخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات
العقلية ولو سلم فنمنع من الاعراض السارية التي تنقسم
بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم
الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته
الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع
بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحرين
اخريين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع
ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض
الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال
فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين وهذا انسب
بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشي يجب ان يكون
باقيا عنده ليجتمع معه فان نقل الكلام الى المادة بانها
ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت
بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه

الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد
انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا
وبطلت قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا محيص الا بان
يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها واحدة ولا كثيرة
ولا متصلة ولا منفصلة الثالث ان الاقسام لو لم تكن
حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت
خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير
مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء
الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع
وهكذا غيره والجواب منع الملازمة فان اختلاف
الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان
النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات
واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام
وكذا اسقاطهما فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون
مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما
هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع
وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات
الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية
لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم
لا تناهي الاقسام وما لا نهاية له لا يتصور له نصف
او ثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما
هو متناه بحسب كميته المتصلة او المنفصلة واما فيما
هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية
فلا وانما يمتنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية
بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات

غير

غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل
بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه
الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا
على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى
الاجزاء بحال فاعلية الباري تعالى للاشيا على ان
ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على
حصول الاجزا بالفعل والطريق الثاني اثبات جوهر
في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا على ما مر فان قلت
المطلوب انما هو اثبات تركب الجسم من اجزا كل واحد
منها لا يتجزى واثبات الجوهر الذي لا يقبل الانقسام
في الجسم لا يستلزم تركبه منه قلت نعم الا انه
يكفي لدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من امتناعه على ان
بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك ثلاثة الاول
منها ما يبتني على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الاقسام
بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان
يخلق في اجزا الجسم بعد اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى
اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السوا
واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان
قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا وهو محال الثاني
انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة
لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية
فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو
معنى التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في

عدد الاجزا اما تكون اجزا كل منهما غير متناهية العدد وهو غير
محال والمحال استوا مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان
الاستوا في الاجزا يستلزم الاستوا في المقدار ضرورة ان تفاوت
المقادير انما هو بتفاوت الاجزا بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم
يكون اجزاوه اكثر فما لا يكون اجزاوه اكثر لا يكون مقداره
اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني على استلزام قبول
الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السما والخردلة
قابلا للانقسام من غير انتهائها الى ما لا يقبل الانقسام اصلا
كانت الاجزا الممكنة في كل منهما مساوية للتي في الاخر
وامكن ان ينفصل من الخردلة صفايح تغمر وجهي السما بل
اجزا تغمر الوجهين وما بين السطحين وبطلانه ضروري
وجوابه بعد تسليم بطلان ما سبق ان ليس معنى
قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من
القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية
لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام
الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان
يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه في القدر
لتالفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها
ما يبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
من غير استقرار والزمان عبارة عن الانات متتالية
وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة
معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود
الان بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين
يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسا

والاتصال

م لا لكان شي منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون
بتمامه حاضرا هذا خلف او نقول لو انقسم الحاضر لكان
في الحركة اجتماع اجزا فيكون قار الذات هذا خلف واذا
ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة
بمعنى ان كل جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم
وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها واقع في
جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق
غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات
ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء
اخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا
الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزا لا تتجزى او قلنا
كل جزء من الحركة حاضر حينا ما فهو غير منقسم بالضرورة
وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزا
لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان
في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى
كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة
من تخلل سكون او لزوم وقوع اي جزء منها في زمان
قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر
الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة
فرض شي غير شي وهذا ينافي عدم استقراره الذاتي
ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فتكونا
كذلك والحكما لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون
الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلو
حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام هذا وبقية المسالك
مذكورة بالاصل ومنها ما يبتني على ان محل النقطة

جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة
لانها طرف الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها
شي به تتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها
ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها هنا والمعدوم
وهذا محال ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو راي المتكلمين
او عرضا وحينئذ تفتقر الى جوهر تحل فيه بالذات ان لم
تجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه
وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام
النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هذا خلف
فاذا ثبت ما كان ثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب
الثاني انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه يلقيه
بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى الجانب الاخر ظهر
ثالثه من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان ما يقع عليه غير
المنقسم غير منقسم الثالث انه برهن اقليدس
على ان الزاوية الحاصلة بين مماسة الخط المستقيم
لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا فبالضرورة
لا تقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه
فتلك الامر غير المنقسم اما جوهر او حال فيه
المطلوب الرابع انا اذا وضعنا كرة حقيقية على
سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا
لكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون
الكرة كرة حقيقية هذا خلف فذلك الجزء اما جوهر
وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا
تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء

لا تتجزى

لا تتجزى وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح
او تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم والحكماء يمنعون ان انقسام
الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان
كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث
انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم
التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان قال الـ
والحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما
ضروري والقول بان موضع التماس مستقيم بالعرض مخالف
قواعدهم لان معناه صحة فرض شي غير شي وهذا في النقطة
محال اذ به تصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق
على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع
الى موضع اخر تصير الكرة ذوات الاضلاع على ان النقطة
عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل والله اعلم
تنبيه لنفاة الجوهر الفرد على انتفائه ادلة مذكورة بالاصل
منها ما ينبني على ان تعدد جهات الشي ونهاياته
يستلزم الانقسام في ذاته ونقتصر عليها هنا وهي وجوه الاول
انه لو وجد الجزء الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته
ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير
ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف
فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني
انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد
حيز الجزءين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام
الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل بشي دون
شي فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه

اذا تماست ثلاثة اجزا على الترتيب بان يكون واحد منها
بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي
والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي
يلاقي الاخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع
الجزئين حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل
الحجم الرابع انا نفرض صفيحة من اجزا لا تتجزى بحيث
يكون لها الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس
فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضي بها
غير الوجه الاخر فتنقسم الى غير ذلك مما هو مبين
بلوازمه في الاصل تتمة قال السعد الفلاسفة
الباحثون عن المبدا والمعاد نفيا واثباتا لهم طريقتان
احداهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيتهما
طريقة اهل الرياضة والمجاهدة فالسالكون للطريقة
الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبيا فهم المتكلمون
والا فهم الحكما المشاؤون والسالكون للطريقة الثانية
وهم اهل الرياضة والمجاهدة ان وافقوا في رياضتهم
احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكما
الاشراقيون انتهى ولله الحمد ولما اختلف الناس في الذنوب
ذهبت الخوارج الى ان كل ذنب كبيرة لعظمة من عصي
به وكل كبيرة كفر وذهبت طايفة غيرهم الى انها كلها
كباير لكن لا تكفير الا بما هو كفر منها وذهبت المرجية
الى انها كلها صغاير ولا تضر مرتكبها ما دام على الايمان
وقال اهل السنة والمعتزلة بانقسامها الى صغاير
وكباير ثم اختلفوا فمنهم من قال بتمييز الصغاير عن

الكباير ومنهم من قال بعدم تميزها واشار لبيان المختار من
ذلك الخلاف بقوله ثم جنس الذنوب من حيث هي ولو كفرا
وخطرات قلب جمع ذنب وهو ما عصي الله به او ما يذم
مرتكبه شرعا ويرادفه المعصية والخطيئة والسيئة والحوبة
والمنهي عنه والمذموم شرعا وقوله عندنا معاشر
المتكلمين او اهل السنة وبه يخرج المرجية لعموم متعلق
بقسمان مقدم عليه لافادة الحصر اي لا تنقسم الذنوب
الى قسمين الا عندنا ثمة قسم وهو ما كان مندرجا
تحت الشي واخص منه الا ترى ان كل واحدة من الصغيرة
والكبيرة هنا مندرجة تحت مطلق الذنوب واخص
منها وكل واحدة منهما قسيمة للاخرى وقسيم الشي
ما كان مباينا له ومندرجا معه تحت اصل كلي ولا خفا
في مباينة كل واحدة منهما للاخرى واندراجهما معها
تحت اصل كلي وهي الذنوب من حيث هي كما اشرنا اليه
والتقسيم ضم قيد او قيود الى الحقيقة بحيث تصير
بذلك احادا متباينة ثم ابدل من قسمان صغيرة ولا
تنحصر افرادها ومنها ما يتوهم كونه كبيرة وليس بها
كقبلة اجنبية ولعن ولو لبهيمة وكذب على غير الانبيا
بما لا حد فيه ولا ضرر وهجو مسلم ولو تعريضا وقصد فسادا
واشراف على بيت غيره وهجر مسلم فوق ثلاثة ايام عدوا
ونوح وجلوس مع فاسق ايناسا له وغش او احتكار
بضر وبيع معيب علم عيبه ولم يذكره وكبيرة ويجوز ان
يكونا خبرا عن محذوف كما يجوز رفعهما بفعل محذوف
وقد اختلفت الروايات في عدد الكبيرة فروى ابن عمر رضي الله عنهما

انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم قال ابو هريرة في روايته
اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه في روايته السرقة وشرب
الخمر وفي رواية لمسلم عن ابي بكرة رضي الله عنه قال كنا عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الا انبئكم باكبر الكبائر
ثلاثا الاشراك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور او قول
الزور وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم متكئا فجلس فما زال
يكررها حتى قلنا ليته سكت وفي رواية له عن انس عن النبي
صلى الله عليه وسلم في الكبائر قال الشرك بالله وعقوق
الوالدين وقتل النفس وقول الزور وفي رواية له عن
ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اجتنبوا السبع الموبقات قيل يا رسول الله وما هن قال
الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق
واكل مال اليتيم واكل الربا والتولي يوم الزحف
وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات وفي رواية له
عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من
الكبائر شتم الرجل والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم
الرجل والديه قال نعم الرجل يسب ابا الرجل فيسب اباه
ويسب امه فيسب امه والحق كما قال العلماء رضي الله
تعالى عنهم انه لا انحصار للكبائر في عدد مذكور فقد جا
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه سئل عن الكبائر
اسبع هي فقال هي الى سبعين ويروى الى سبعمائة اقرب
واما ما في بعض هذه الروايات من انها سبع فالمراد به

من

من الكبائر سبع فاما هذه الصيغة وان كانت صريحة في
اسم العدد الا ان الجمهور ان اسم العدد لا يفيد حصرا عند
المحققين واما رواية الكبائر سبع بصيغة الجمع والتعريف
الجنسي المفيد للعموم فغير مراد ظاهره لما قلناه فان هذه
الصيغة وان كانت للعموم الا ان خبرها اسم عدد لا سيما
وقد جاءت الروايات مصرحة بزيادات كثيرة ووقع في
بعضها غير ما وقع في الاخرى فتعين الجمع بما قدمناه كما
افصح به النووي وغيره واما وقوع الاقتصار على هذه
السبع في رواية وعلى ثلاث في اخرى وعلى اربع في اخرى
لكونها من افحش الكبائر مع كثرة وقوعها ونزوع النفس
اليها لا سيما فيما كانت عليه الجاهلية او لكونها هي
المحتاج اليها في ذلك الوقت لفرط تناولها والف الناس
اذ ذاك لها تنبيهات الاول اختلف السلف والخلف
في حد الكبيرة وتمييزها من الصغيرة فعن ابن عباس رضي
الله عنهما كل شيء نهى الله عنه فهو كبيرة وبهذا قال الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني الفقيه الشافعي الامام في فني الفقه
والاصول وحكاه القاضي عياض عن المحققين احتجاجا بان
كل مخالفة فهي بالنسبة الى جلال الله تعالى كبيرة وهذا قول
من ينكر الصغائر وهو خلاف ما فهم من مدارك الشرع وروي
ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الكبائر كل ذنب
ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب ونحو هذا عن الحسن
البصري وقال اخرون هي ما اوعد الله عليه بنار او حد
في الدنيا وقال ابو حامد الغزالي في البسيط والضابط
الشامل المعنوي في ضبط الكبيرة انها كل معصية يقدم
المرء عليها من غير استشعار خوف وحذار ندم كالمتهاون

بارتكابها والمستجري عليها اعتيادا فانه اشعر بهذا الاستخفاف
والتهاون فهو كبيرة وما يحمل على فلتات النفس وفترة
مراقبة التقوى ولا ينفك عن تندم يمتزج به تنغيص التلذذ
بالمعصية فهذا لا يمنع العدالة وليس هو بكبيرة وقال
الشيخ ابو عمرو بن الصلاح رحمه الله في فتاويه الكبيرة كل ذنب
كبر وعظم عظما يصح معه ان يطلق عليه اسم الكبير ووصف
بكونه عظيما على الاطلاق قال فهذا حد الكبيرة ثم لها
امارات منها ايجاب الحد ومنها الايعاد عليها بالعذاب
بالنار ونحوها في الكتاب او السنة ومنها وصف فاعلها
بالفسق نصا ومنها اللعن كلعن الله من غير منار
الارض ولعن الله السارق ونقل ابن السبكي انها ما توعد
عليه بخصوصه او انها ما فيه حد وقد عرفت قائلهما
مما نقلناه وقال المحقق المحلي عن الرافعي انهم الى ترجيح
الثاني اميل والاول هو ما يوجد لاكثرهم وهو الاوفق لما
ذكروه عند تفصيل الكبائر واعترض قوله والمختار
وفاقا لامام الحرمين انها كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث
مرتكبها بالدين ورقة الديانة بانه يتناول بظاهره
صغيرة الخسة وبان الامام انما ضبط به ما يبطل العدالة
من المعاصي الشاملة لتلك لا الكبيرة فقط كما نقله المعم
استرواحا ثم قال نعم هو اشمل من التعريفين الاولين
انتهى وقال الامام ابو الحسن الواحدي المفسر الصحيح
ان حد الكبيرة غير معروف بل ورد الشرع بوصف انواع
من المعاصي بانها كبائر وانواع بانها صغائر وانواع
لم توصف وهي مشتملة على كبائر وصغائر والحكمة في عدم بيانها

ان يكون العبد ممتنعا من جميعها مخافة ان تكون من الكبائر
قال وهذا شبيه باخفاء ليلة القدر وساعة يوم الجمعة
واسم الله الاعظم والولي في الناس وبقي تعاريف اخر للسعد
وغيره مذكورة بما فيها في الاصل والحق ما يؤخذ من
كلام ابن حجر في شرح البخاري ونحوه لشيخ الاسلام وقال
انه ارتضاه في كتاب اخر وهو ان الكبيرة ما فيه حد
او وعيد شديد او نص الشارع على انه من الكبائر ثم
من الكبائر الكفر وهو اعظمها كيف كان والقتل العمد العدوان
والزنا واللواط وشرب الخمر ولو قل ولم يسكر لغير عذر شرعي
والسرقة والغصب والقذف الموجب للحد والنميمة واما
الغيبة فالحق كما قاله القرطبي في تفسيره انها كبيرة خلافا
لبعض الشافعية وشهادة الزور قال القرافي ولو بفلس
واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم وعقوق الوالدين والفرار من
الزحف واكل مال اليتيم بغير حق والخيانة في الكيل او الوزن
او الذرع وترك الصلاة او تاخيرها عن وقتها او تقديمها
عليه من غير مسوغ شرعي وتعمد الكذب على الانبياء وضرب
الادمي المسلم بغير حق وسب الصحابي وكتمان الشهادة
والرشوة والدياثة والقيادة والسعاية والياس من
رحمة الله تعالى والامن من مكر الله تعالى والظهار وتناول
لحم الميتة او الخنزير او الدم لغير ضرورة والفطر في رمضان
لغير مسوغ والغلول والحرابة والربا والاضرار على الصغيرة
والسحر وتفصيلها وبيان قيودها وخلافها ووفاقها
خصوصا السحر بالاصل الثالث انما لم يتعرض في
الذكر لبيان احد النوعين من الاخر لانه ليس من وظيفة

المتكلم الرابع ورد في حديث ابن مسعود سألت رسول الله
صلى الله عليه وسلم اي الذنب اعظم عند الله تعالى قال ان
تجعل لله ندا وهو خلقك قال قلت ان ذلك لعظيم قال
قلت ثم اي قال ثم ان تقتل ولدك مخافة ان يطعم معك
قال قلت ثم اي قال ثم ان تزاني حليلة جارك الحديث
قال النووي فيه ان اكبر المعاصي الشرك وهذا ظاهر لا خفا
له وان القتل بغير حق يليه وكذا قال اصحابنا اكبر الكبائر
بعد الشرك القتل وكذا نص عليه الشافعي في كتاب الشهادات
من مختصر المزني واما ما سواهما من الزنا واللواط وعقوق
الوالدين والسحر والقذف والفرار من الزحف واكل الربا
وغير ذلك من الكبائر فلها تفاصيل واحكام تعرف بها
مراتبها ويختلف امرها باختلاف الاحوال والمفاسد المرتبة
عليها وعلى هذا يقال في كل واحدة منها هي من اكبر الكبائر
وان جاء في موضع انها اكبر الكبائر كان المراد انه من اكبر
الكبائر والله اعلم الخامس لا يقال اشتمل النظم على تكرار
لا فائدة فيه لان قوله ثم الذنوب عندنا قسمان صغيرة
كبيرة هو عين قوله وباجتناب للكبائر تغفر صغائر اذ علم
منه ان الذنوب صغائر وكبائر لانا نقول فرق واضح
بين الحكم الاصلي والحكم التبعي فالاصلي ثم تكفير الصغائر
باجتناب الكبائر والتبعي انهما قسمان لمطلق الذنب
وهو المقصود هنا مع تقييده باهل الحق على ان ما هنا
ربما افاد الحصر في القسمين بخلاف ذاك ثمة والله اعلم
السادس الاصح انقلاب الصغيرة كبيرة بالاصرار
ونحوه خلافا للماوردي قال سيدي يوسف بن عمر

تصير

تصير الصغيرة كبيرة بخمسة اشيا الاصرار عليها والتهاون
بها والفرح بها والافتخار بها وصدورها من عالم
فيقتدي به فيها والله اعلم ثم شرع في بيان حكم التوبة
من الذنوب وان كانت بالمباحث الفقهية اولى الا انها
لما شاع النزاع بين الناس في طريق وجوبها هل هو الشرع
او العقل وهل هي معقولة قطعا او ظنا ساغ الحاقها
بمباحث العقائد فقال فاذا تحقق انقسام الذنوب
الى صغائر وهو القسم الاول والى كبائر وهو القسم الثاني
ثم اعلم ان هذا القسم الثاني من هذين القسمين وهو
الكبائر الشاملة للكفر منه المتاب هذا مبتدأ ثان او مفعول
من حيث المصدرية مقدم عليه وخبره واجب في الحال
الان والجملة خبر المبتدأ الاول وهو الثاني وهو مصدر
تاب يتوب اذا رجع اذ التوبة لغة الرجوع يقال تاب
بالمثناة فوق وثاب بالمثلثة وناب وأناب وآب
اذا رجع ثم يسند الى الله سبحانه والى العبد ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى فانه يتوب الى الله متابا
ثم تاب عليهم ليتوبوا فاذا اسند الى العبد اريد به
رجوعه عن الزلة الى الله واذا اسند الى الله تعالى
اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده والالف واللام
فيه للمعهود الذهني وهو التوبة الشرعية قال في المواقف
وهي الندم على المعصية من حيث هي معصية مع عزم
ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا من حيث هي
معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع
والاخلال بالمال او العرض لم يكن تائبا وقولنا مع
عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر

لنا

لايكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة وقوله
اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه
عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة
منه انتهى وخرج بقوله على معصية الندم على فعل مباح
او طاعة فلا يسمى توبة وا اعترض قوله لان النادم على
الامر الخ بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال
او الاستقبال فيكون مع عدم ان لا يعود احترازا عنه وما
ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع
العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية
من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى كما
اعترض قوله لان من سلب القدرة على الزنا الخ بان
قوله في التعريف اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد
من قوله ان لا يعود فانما قيد به لان العزم على ترك
الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل
وترك في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم
على الترك ليس واجبا مطلقا حتى لا يتصور ممن
سلبت قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه
على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم
من المسلوب ايضا ويؤيد ما قلناه قول الامدي
حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل
احترازا عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت
فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه
لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل
صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب

لاتصح

لاتصح توبته لانه عاجز وهو باطل كما اذا تاب عن الزنا
وغيره في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع
وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه
عبارته وايضا فقولهم لم يكن ذلك توبة منه يدل
على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به بعد
من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم ثم نقل
المبحث قاله جميعه السند وعبارة السعد في شرح
المقاصد في بيان حقيقة التوبة شرعا وهي الندم على
المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على
المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو
ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او للطمع
في الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان
ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية
ام لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض اخر والحق
ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم
فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض بمجموع الامرين
لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخيف
بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا
بل للخوف كما في الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة
ايمان الباس والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم
قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ويعني الندم تحزن
وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القيد
بان مجرد الترك كالماضي اذا مل تجربته فاستروح الى بعض
المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد
يراد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان

فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون
او موت او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كخرس في
القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك
لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار واجيب بان
المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو
سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك وبهذا اشعر
كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة
انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ
العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من
المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على
ترك القذف وما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر
لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود
القوة اذا تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي
لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة
على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك
لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة
وكلام الامام وغيره انه عند عدم القدرة لا يشترط في
التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال
مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس
توبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا يبان الفائدة
التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد
للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير
القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على
ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة وبهذا اشعر ما قال
في المواقف ان التائب المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود

على

على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم
التحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد
والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن
ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا
وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيفاء ف
واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس
من التوبة في شي ما لم يتحقق الندم والاسف على
ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب
الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء لحجة
الاسلام وتامل فيما يروى من قصة استغفار داود
عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا
بالكبيرة مرتكبها عن الايمان وحرموا بالدخول بل الخلو د
في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد
عوامهم انه يكفي بمجرد قول العاصي تبت ورجعت
وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اسا وانه لو امكنه
رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن
لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما
الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي
مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن ك
فيلزم تكليف ما لا يطاق انتهى بلفظه وفيه من
عوايد الفوايد ما زخرفت به القوايد تنبيهات
الاول ما قاله هولا المحققون مقتضى لما صرح به
الفقها والمحدثون واللفظ للنووي قال اصحابنا
وغيرهم من العلما للتوبة ثلاثة شروط ان يقلع عن المعصية

وان يندم على فعلها وان يعزم عزما جازما ان لا يعود الى مثلها
ابدا فان كانت المعصية تتعلق بادمي فلها شرط رابع
وهو رد المظلمة الى صاحبها او تحصيل البراءة منه واصلها
الندم وهو ركنها الاعظم انتهى وعبر في محل اخر بان لها
ثلاثة اركان التالي ضمنته في كلام الناظم للقسم الثاني
فيصدق بالكل والبعض مطلقا كان اشد او اضعف
او مساويا وهو الصواب من صحة التوبة عن بعض المعاصي دون
بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم
وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته
واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست
التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم
ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم
عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا
يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح اخر واجيب
بان الشامل للكل هو القبح لا خصوص قبح تلك المعصية
وتحققه مع تفصيل مقابل الصواب بالاصل الثالث
لا يشترط تعيين الذنب المتوب منه في صحتها بل تصح اجمالا
ولو لم يشق عليه تعيين الذنوب خلافا لجمع من شراح رسالة
المالكية وغيرهم ذهبوا الى انها انما تصح اجمالا فيما علم اجمالا
واما ما علم تفصيلا فلا بد من التوبة منه تفصيلا والله اعلم
واجب وتلك المسائل اجماعا لم يخالف في ذلك سني ولا غيره
واما النزاع في دليل وجوبها فعندنا السمع كقوله تعالى
وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون وكقوله تعالى يا ايها
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وكقوله
عليه الصلاة والسلام يا ايها الناس توبوا الى الله

فان

فاني اتوب في اليوم مائة مرة ولا شك ان التوبة اهم الاوامر
الاسلامية وهي اول مقامات سالكي طريق الاخرة وعند
المعتزلة العقل لما فيهما من دفع العقاب ولان الندم
على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح قال السعد
وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية
ط القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط
عقابها او باتي الكلام على التوبة منها وعلق بواجب قوله
في الحال لبيان وجوب الفورية في التوبة اي وجوب
الاقلاع لوقت التلبس بالمعصية ونصه كلام المازري
والقاضي والنووي وغيرهم ان وجوبها على الفور خوف
ان يقع بعده ما يقطعه انتهى وعبارة النووي واتفقوا
على ان التوبة من جميع المعاصي واجبة وانها واجبة على
الفور لا يجوز تاخيرها سواء كانت المعصية صغيرة
او كبيرة انتهت فقول السعد ثم المصرح به في كلام
فير المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتاخيرها
ساعة اثم اخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا
ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون
له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع
الاولتان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات
ثمان وهكذا انتهى فمراده به تخصيص تولد الذنوب
ية وتكثرها بواسطة ترك التوبة لهم دون القول بالفور
ولما خالف المعتزلة في امور ثلاثة فقالوا انها
شروط صحة للتوبة وقلنا انها شروط كمال لها والتوبة
صحيحة بدونها احدها ان لا يعاود الذنب بعد التوبة
فان عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه لان من

شرطها الندم ولا يتحقق الا بالاستمرار ووافقهم على هذا القاضي
ابو بكر من ائمتنا وثانيهما ان يستديم الندم على الذنب المتوب
عنه في جميع الاوقات وثالثهما رد المظالم الى اهلها سواء كانت
متعلقة بالله تعالى او بالعباد اشار الى رد الاول منها بقوله
ولا انتقاض اي لا بطلان عندنا لتوبة التائب الصادرة
بشروطها ولا عود الذنوب السابقة عليها الممحوة بها ان
يعد التائب بعد اقرارها لمثال التي كان عليها قبل
اقرارها من ملابسة جنس تلك الذنوب او امثالها وانواعها
كالوثاب على الزنا ثم زنى ولو في مجلس توبته من غير تراخ
كما اقتضاه كلامهم لان الشخص قد يقلع عن الامر ثم يبدو
له واليه يقلب القلوب ولان التوبة كما قال الآمدي مأمور
بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة ان لا يرتكب
بعدها ما ينافي جميع اوقات الاستقبال غايته انه اذا ارتكب
الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى والى الثالث اشار بقوله
لكن هذا الناقض لتوبته العائد لملابسة جريمته يجدد
وجوبا بعزمة على الفور لاجل ارتكابه ثانيا ما اقترف
اي اكتسب من الذنوب وهلم جرا وكل ذنب يمحوه
توبة لا عود له بنقضها وهذا فضل عظيم وعفو جسيم
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلا يجب عندنا
بل الشرط عندنا ان لا يطرأ عليه ما ينافيه لانه اذا لم
يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم
الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام الحاصل
بالفعل كما في الايمان فان النائم يؤمن بالاتفاق
ولما في التكليف باستدامة الندم من الحرج المنفي بالدين

قال الآمدي

قال الآمدي ولانه يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي
العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم
وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف
الاجماع نعم اختلف العلماء فيمن تذكر المعصية بعد
التوبة منها هل يجب عليه ان يجدد الندم كلما ذكرها
والى ذهب القاضي منا وابو علي من المعتزلة زعما
منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها
فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار
والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير
ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ولو كان الامر
كما ذكرا للزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقد
قال القاضي نفسه انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية
جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على
صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها
انتهى وفي عمومه نظر وقال امام الحرمين لا يجب عليه
تجديده كلما ذكرها ولفظ الآمدي ومهما صحت التوبة
ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا
لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون
ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر كما جاءت به الاحاديث
ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به فكذلك الحال في كل
ذنب وقعت التوبة عنه ومحل الخلاف كما يؤخذ من كلام
امام الحرمين اذا لم يبتهج عند ذكر الذنب ويفرح ويتلذذ
بذكره او سماعه والا وجب عليه التجديد اتفاقا واما
رد المظالم والخروج عنها برد المال او الابراء منه او الاعتياض

الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب في
نفسه لانه خلل لعدم الندم على ذنب اخر كما قاله امام الحرمين
في الشامل وهو مذهب الجمهور قال الامدي اذا اتى المظلمة
كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن
اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان
بالواجب الاخر كمن وجب عليه صلاتان فاتى باحداهما
دون الاخرى نعم اذا اراد ان يتوب من تلك الظلامة
نفسها فلا بد من ردها او التحلل ممن هي له ان وجد فهو
شروط صحة التحلل وهو محمل قول النووي وغيره فان
كانت المعصية حق ادمي فلها ركن رابع وهو التحلل من
صاحب ذلك الحق كما سبق غير انه سكت عما اذا كانت
حقا لله تعالى وفي شرح المقاصد قالوا يعني العلماء
ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي
الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقد تفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد
في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكاة ومثله في ترك
الصلاة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم والعزم
ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في
الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب
اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا
يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش
ثم التحقيق ان هذا الزائد واجب اخر خارج عن التوبة
على ما قاله امام الحرمين رحمه الله ان القاتل اذا ندم من
غير

غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى
وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة
تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم
قال وربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد
كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد
على المغصوب انتهى وفرق بين القتل والغصب
ووجهه في الاصل تتمة الاول كلام شرح
المقاصد ماخوذ من كلام طويل مفصل للغزالي نقلناه
بالاصل لحسنه وجودة نفاسته الثانية قولنا نعم
اذا اراد ان يتوب من تلك الظلامة الخ كلام محرر لا غبار
عليه يجب ان ترد اليه اطلاقات كلامهم وتقييداته
فمن الاول اطلاق جماعة ان رد المظالم ليس شرطا
في صحة التوبة ومن الثاني قول شيخ الاسلام الانصاري
رد المظالم عنه ايضا شرط صحة للتوبة وكذا قول النووي
لان الاقلاع عن الذنب مع بقاء اليد على الاغتصاب
واستمراره في الحق لا يصح لانه يمكن حمله على ما اذا اراد
ان يتوب من تلك الظلامة كما يمكن حمل الاول على
ما اذا اراد ان يتوب من غيرها والله ولي الصواب
الثالثة مذهب المالكية ان التوبة والعقد المسقة
لا تسقطان الحدود الا في حد الحرابة من حيث هو حد ها
وفي التعزيرات خلاف واختار جماعة عدم سقوطها طها
بها وان التاديب اهل للادب الرابعة لا يجب
عندنا تعيين ما اغتابه به بلغه على وجه افحش اولا
خلافا للشافعية رضي الله عنهم خصوصا عند توقع مفسدة اكبر
الخامسة يستحب للمغتاب الاقرار لا يجب عليه وليس

في ذلك تحليل حرام بل اسقاط حق المبري ولو قال احد اغتب عرضي
لمن اغتابني لا يكون مباحا بل تحرم غيبته كغيره واما الحديث
ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته قال
اني تصدقت بعرضي على الناس فمعناه لا اطلب مظلمتي ممن
ظلمني لا في الدنيا ولا في الاخرة لان الانسان يبيح عرضه
اذن هذا لا يجوز لانه تحليل لما اجمع على تحريمه كما سياتي
السادسة ظاهر النظم واقوال العلماء ان معاودة
الذنب غير مبطلة للتوبة وان تكرر التوبة نافع منقص
للذنوب ولو تكرر ذلك مع الندم وساير الشروط تكررا
يلتحق بالتلاعب ولا اظنهم يسمحون بذلك وقد قال
القاضي عياض ان الواقع في حق الله تعالى بما هو كفر
تنفعه توبته مع شديد العقاب ليكون ذلك زجرا
له ولمثله الا من تكرر ذلك منه وعرف استهانته بما
اتى به فهو دليل على سوء طويته وكذب توبته انتهى
بالمعنى ولفظه بالاصل ولما اختلف اهل السنة
والمعتزلة في قبول توبة التائب هل هو قطعي او ظني
عقلي او سمعي استانف الاشارة الى ذلك بقوله وفي
طريق القبول للتوبة وكيفيته اذا صدرت من المسلم المذنب
رايهم اي العلما مطلقا تخالف فرايهم مبتدأ خبره
قد اختلف وهو عامل في القبول فقال اهل الحق من
اهل السنة لا يجب على الله تعالى عقلا قبول توبة التائب
بل لا يجب عليه شي مطلقا كما مر وهل يجب قبولها سمعا
ووعدا قال القاضي وامام الحرمين نعم لكن بدليل ظني
اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وقال الشيخ

ابو الحسن

ابو الحسن الاشعري بل بدليل قطعي ولفظ النووي ولا يجب
على الله قبولها اذا وجدت شروطها عند اهل السنة
لكنه سبحانه وتعالى يقبلها كرما منه وفضلا وعرفنا قبولها
بالشرع والاجماع انتهى وقالت المعتزلة يجب على الله
تعالى القبول عقلا بناء على اصلهم الفاسد من التحسين
والتقبيح العقليين وقد سبق بطلانه حتى قالوا ان
العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغدادية
وبمقتضى العدل والحكمة على راي جمهورهم واحتجوا
بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه
كمن بالغ في الاعتذار لمن اساء اليه فيسقط ذمه بالضرورة
وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا
بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب
وليس غير التوبة فتعين ان تكون التوبة مخلصا قال
السعد واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعي القطع
بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك
الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا
بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في قبول التوبة
وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤل
هو استجماعها لشرائط القبول فان الامر فيه خطير
ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا
في نفسه كتربية الوالد لولده يجب على الولد شكرها
مع وجوبها على والده ومحل النزاع بين الاشعري وتلميذيه
ما عدا توبة الكافر اما توبته فالاجماع على قبولها

قطعا بالسمع لوجود النص المتواتر بذلك قال الله تعالى قل
للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف بخلاف الآثار
والاحاديث الواردة في توبة غيره فانها ظاهرة وليست نصة
في غفران ذنوب المسلم بالتوبة اذا تاب وذلك مثل قوله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا واما مثل حديث التوبة تجب
ما قبلها فليس بمتواتر ولانه اذا قطع بتوبة الكافر كان
ذلك فتحا لباب الايمان وسوقا اليه واذا لم يقطع بتوبة
المؤمن كان ذلك سدا لباب العصيان ومنعا منه وهذا
والذي قبله ذكرهما القاضي لما قيل له ان الدليل يرجح الشيخ
ابي الحسن وذكر ابن عطية ان جمهور اهل السنة على قول القاضي
ابي بكر قال والدليل على ذلك دعا كل احد من التائبين
بقبول التوبة ولو كانت مقطوعا بها لما كان معنى للدعا
بقبولها قلت قد تقدم في كلام السعد رد هذا التوجيه
وزيده ايضا بعض المغاربة بان ذلك على طريق الاشفاق
منهم رضي الله عنهم تنبيهات الاول تلخص ان
توبة الكافر مقطوع بقبولها وان توبة المؤمن العاصي فيها
قولان مشهور واصح وعبر عنه النووي تارة بهذا وتارة
بالاقوى والاول يقول قطعا والثاني يقول ظنا قال
القرطبي والذي اقول به ان من تتبع القران والسنة يقطع
بان توبة الصادق قطعية انتهى وبسطه بالاصل الثاني
هل ايمان الكافر المجرد عن الندم توبة او لا بد من ان ينضم
اليه الندم على سالف كفره فاوجبه الامام واكتفى غيره
بمجرد ايمانه وجزم القرطبي بما قاله الامام في باب التوبة

حيث

حيث قال الذنوب التي يتوب منها العبد اما كفر او غيره
فتوبة الكافر ايمانه مع ندمه على سالف كفره وليس
مجرد الايمان نفس التوبة والله اعلم الثالث هذا
ما يتعلق بكيفية القبول وطريقه واما ما يتعلق بثمرته
فاعلم انهم اختلفوا في سقوط العقوبة عند التوبة
فعند اكثر المعتزلة ان سقوطها بنفس التوبة وعند
بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط
بتوبة الملجا وبندم العاصي عند معاينة النار ورد
بمنع الندم في صورة الالجا وبمنع كونه للقبح في صورة
المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب
لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون
اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوا ولما بقي
فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها
في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات
بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن
المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب
واما عندنا فهو محض عفو الله وكرمه وتوبته الصحيحة
عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب
ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى قال السعد
فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات
المتباعد عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره
من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي
من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو
التفويض الى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب
او العقاب فلا رجا من الطاعات والتوبة ولا خوف من

المعصية والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة باهتة قلت
حكم ان كل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شي لكن
يثيب المطيع والتايب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت
الدرجات ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد
على اختلاف الدركات لكن مع احتمال العفو احتمالا
مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجا
نعم خوفنا لا ينتهي الى حد الياس والقنوط اذ لا يياس
من روح الله الا القوم الكافرون وبان مذهب
المعتزلة القايلين باحباط الحسنة بالسية في الاصل
الرابع اختلف الناس في صحة التوبة الموقتة كان لا يلابس
الذنوب او ذنب كذا سنة وقاس صحتها من بعض الذنوب
دون بعض صحتها ووجهه بالاصل والله اعلم الخامس
تكرر في كلام السعد وغيره ان التوبة طاعة يثاب عليها وعبارة
الامدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها
لانها مامور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها
المومنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه تجوز قاطع الجواز
ان تكون رخصة وابدا انا نقبلها ودفعا للقنوط قال
الله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله انه لا يياس من روح
الله الا القوم الكافرون ان الله يغفر الذنوب جميعا
وصاحب المتن يجري على هذا الظاهر السادس اختلف
اذا اقتص من القاتل هل يكون القصاص بمجرده كفارة او لا بد
معه من التوبة قال ابن حجر مذهب الجمهور ان اقامة الحد
كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود وقيل لا بد من التوبة
وبذلك جزم بعض التابعين وهو قول بعض المعتزلة
ووافقهم ابن حزم وبعض المفسرين كالبغوي وطايفة

يسيرة

يسيرة واستدلوا باستثنا من تاب في اية المحاربين والجواب
عن ذلك انه في عقوبة الدنيا ولذلك قيدت بالقدرة
عليه انتهى ولا خصوصية للقصاص بل كل حد كفارة للجريمة
الموجبة له قال ابن حجر واختلف فيمن اتى ما يوجب الحد
فقيل يجوز ان يتوب سرا ويكفيه ذلك بدون الحد
وقيل الافضل ان ياتي الامام ويعترف ويساله ان بلغ
يقيم عليه الحد كما وقع لماعز والغامدية وفصل بعض العلما
بين من يكون معلنا بالفجور فيستحب ان يعلن بتوبته
والا فلا قلت وفي حديث ماعز ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال له ويحك استغفر الله وتب اليه فقال طهرني
وفي حديث الغامدية انه عليه السلام قال لها ويحك
ارجعي فاستغفري الله وتوبي اليه فقالت طهرني
فقال العلما واللفظ للنووي هذا دليل على ان الحد يكفر
ذنوب المعصية التي حدها وقد جاء ذلك صريحا في
حديث عبادة بن الصامت وهو قوله صلى الله عليه
وسلم ومن فعل شيا من ذلك فعوقب في الدنيا فهو
كفارة له ولا نعلم في هذا خلافا وفي هذا الحديث
دليل على سقوط اثم المعاصي الكباير بالتوبة وهو
باجماع المسلمين الا ما قدمناه عن ابن عباس في توبة
القاتل خاصة والله اعلم فان قيل فما بال ماعز
والغامدية لم يقنعا بالتوبة وهي محصلة لغرضهما وهو
سقوط الاثم بل اصرا على الاقرار واختارا الرجم
فالجواب ان تحصيل البراة بالحد وسقوط الاثم
متيقن على كل حال لا سيما واقامة الحد بامر النبي
صلى الله عليه وسلم واما التوبة فيخاف ان لا تكون

نصوحا وان يخل بشي من شروطها فتبقى المعصية واثمها دايما عليه
فاراد احصول البراة بطريق متيقن دون ما يتطرق اليه احتمال
والله اعلم وفي حديث عبادة مع حديث ابي هريرة لا ادري
الحدود كفارات معارضة وجوابها مع ما يتعلق به مبسوط
في الاصل نعم اختلف هل القصاص مسقط لحق المقتول
في الاخرة او انما هو ارداع للغير والمقتول على حقه في الاخرة
وطلبه به قايم فيها ونقل النووي عن القاضي انه اخذ من
حديث مسلم ان قتل القصاص لا يكفر ذنب القاتل بالكلية
وان كفر ما بينه وبين الله تعالى كما جاء في الحديث فهو كفارة له
ويبقى حق المقتول انتهى ولم يتعقبه ونقل القرطبي ما قاله
القاضي عن بعض مشايخه ورده بانه غير صحيح لانه تخصيص لعموم
الاحاديث من غير دليل ثم رايت ما قاله القاضي سبقه اليه
القاضي اسماعيل ولفظ الحافظ العسقلاني في حديث عبادة
المشار اليه تعوقب به اعم من ان تكون العقوبة حدا او تعزيرا
قال ابن التين وحكى عن القاضي اسماعيل وغيره ان قتل
القاتل انما هو ارداع لغيره واما في الاخرة فالطلب للمقتول قايم
لانه لم يصل اليه حق قال ابن حجر بل وصل اليه حق
واي حق فان المقتول ظلما تكفر عنه ذنوبه بالقتل كما في
الحديث الذي صححه ابن حبان وغيره ان السيف محا للخطايا وفي
اخر لا يمر القتل بذنب الا محاه ولولا القتل ما كفرت ذنوبه
واي حق يصل اليه اعظم من هذا ولو كان القتل انما شرع
للارداع فقط لم يشرع العفو عن القاتل انتهى وناقشناه في
الاصل وبكل هذا ظهر لك امور منها صحة توبة قاتل العمد
دون القصاص في حق الله تعالى ومنها ان القصاص كفارة
ولو لم يتب القاتل ومنها ان الحق سقوط حق المقتول بالقصاص

وهي

وهي نفايس منقول الا ان الصواب في قاتل العمد اذا
اقتص منه ان وجدت اركان التوبة معه كان كفارة والا
فلا انتهى خلاف مذهب الجمهور وانه قول المعتزلة وبعض
المفسرين السابع شرط صحة التوبة صدورها قبل الغرغرة
وقبل طلوع الشمس من مغربها والحق ان من يوم الطلوع
الى يوم القيامة لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل
الاية اخرجه اخرجه الطبراني والحاكم وهو نص في موضع
النزاع قاله الحافظ العسقلاني نعم اشتراط عدم الغرغرة
اعتبره الحنفية في الكافر والنوة في المومن العاصي فتقبل
توبته ولو في الغرغرة عملا بالاستصحاب في الموضعين
وانظر هل المراد بعدم معتبر به حال الياس من الحياة
او لا بد من الاخذ في النزع ومساقة الموت وهذا ظاهر
كلامهم ولا ينبغي الاخذ به قاله الشامي الثامن التايب
الاتي بالتوبة شرعا الخارج من المكان المغصوب
مسرعا سالكا اقرب طرق واقلها ضررا مذهب
الجمهور انه ات بواجب اذ لا تتحقق التوبة الا بذلك الخروج ح
وان كان شغلا لملك الغير بغير اذنه وكل ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب وفيه اقوال اخر بينته بالاصل
مع نفايس من الفوايد ولما حكى الغزالي وغيره من
ايمة الاصول ان الكليات الخمس او الست مما اجمعت
الملل كلها على امتناع اباحتها واطبقت على وجوب
صيانتها لشرفها وكثرة المفاسد الناشية لانتهاك حرمتها
وعلم من الدين وجوب حفظها بالضرورة جعلها مقدمة
الكلام على الكفرات وما تحته له فقال على طريق الاستيناف ف

بحفظ اي صيانة دين وهو ما شرعه الله لعباده من الاحكام
في اي زمان واي مكان سواء عم او خص بعض من الانسان
فيشمل الاديان السابقة قبل نسخها ودين محمد صلى الله
عليه وسلم الناسخ لها بعد نعته بنسخها ثم حفظ نفس
اي عاقلة بقرينة التبادر عند الاطلاق وثم هنا على حالها
من الترتيب وحفظ مال ولو قل وهو ساكن الاخر للوزن
اصله مول قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وحذف
منه حرف العطف لما مر وهو كل ما يملك شرعا وحفظ نسب
بالسكون وحذف العاطف لما مر وهو معلوم ومثلها اي
المذكورات في وجوب الحفظ عقل وقد مر بيانه في محله
ومثلها في ذلك ايضا عرض بكسر العين موضع المدح والذم
من الانسان وقيل الحسب ويجمع على اعراض كما قاله
شيخ الاسلام وهذا ذكره بعض العلما وتبعه عليه ابن السبكي
وغيره في الكليات ست واعترضه بعضهم بانه ليس فيما
مما اتفقت الشرائع على تحريمه وان كانت حرمته معلومة
من شرعنا بالضرورة وبعضهم اسقطه لذلك مع ذكره
الاديان بدله وبعضهم اسقطها وذكره وبعضهم ذكر
الانساب واسقط الاموال وبعضهم اسقط الانساب
كما نبه عليه ابن عبد السلام والعلامة خليل المالكيان في
شرحيهما لابن الحاجب الفرعي وتبعهما المحقق ابن عرفة
وان اعترضهم بعض المتاخرين بانه لم يره لمن يرجع اليه
من ائمة الاصول لان من حفظ حجة على غيره [illegible] انما انتهى
رؤية نفسه وذلك لا ينافي كفهم اياه ولنظم السياق
في شرح التنقيح واختلف العلما في عدها فبعضهم يقول
الاديان عوض الاعراض وبعضهم يذكر الاعراض ولا

يذكر

يذكر الاديان وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه فما
اباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط ولا اباح
الاموال بالسرقة والغصب ولا الانساب باباحة الزنى ولا
العقول باباحة المفسدات لها ولا النفوس والاعضاء باباحة صح
القتل والقطع ولا الاديان باباحة الكفر وانتهاك حرمة
المحرمات انتهى ثم ذكر خبر حفظ الواقع مبتدا بقوله
قد وجب في جميع الشرائع كما جا به شرعنا ايضا حسبما
اشار اليه عليه السلام بقوله في خطبته المشهورة ان
دماكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام الحديث وفي اخره
الا ترجعون بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض
ولا شك ان هذا راجع لحفظ الاديان كما ان حفظ الانساب
داخل تحت حفظ الاعراض ومن لوازم التكليف بقاء
العقل على ان الاحاديث الصحيحة الصريحة جاءت مصرحة
بذلك والله اعلم بعينها [illegible] الاولى قد الداخلة
هنا على الماضي للتحقيق فلحفظ الدين شرع قتل الكفار
المحاربين والمفتونين من الزنادقة والمرتدين
وعقوبة الداعين الى البدع والاهوا كما شرع لحفظ النفوس
القصاص في النفس والطرف ولحفظ المال شرع حد
السرقة وحد قطع الطريق ولهما معا شرع حد الحرابة
ولحفظ النسب شرع حد الزنى ولحفظ العقل شرع حد
السكر والقصاص ممن اذهبه بجناية عمدا او الدية في الخطا
ولحفظ الاعراض شرع حد القذف للعفيف والتعزير
اي كاذاية الاعراض بغير القذف [illegible] لم يرتب الناظم
هذه الكليات للضرورة واكدها الدين ثم حفظ النفوس
ثم حفظ العقول ثم حفظ الانساب ثم حفظ الاموال

ولي مرتبتها الاعراض فهما سيان الا بقطع نسب ينفي مرتبة
الانساب كما اشار اليه البدر الزركشي الى ان ما جزم
به الناظم من ان حفظ العقول لم يزل محرما هو طريق الاصوليين
كما صرح بها القرطبي والابي في شرحيهما على مسلم ووجهه القرطبي
بان الشرايع مصالح العباد واصل المصالح العقل فيحرم كلما
يذهبه او يشوشه وكان عن الحديث بان حمزة لم يقصد
بشربه السكر لكنه اسرع فيه وغلبه ولم ينكر عليه النبي
صلى الله عليه وسلم في حال سكره لانه لم يعقل وبذلك
التحريم اثر ذلك انتهى وفيه نظر لاباحة الخمر صدر الاسلام
ما اسكر منها وما لم يسكر ولذا قال النووي في سكر حمزة
لا اثم فيه لانه كان مباحا لانه كان قبل التحريم وما يقوله
بعض من لا تحصيل عنده ان السكر لم يزل حراما فباطل
لا اصل له انتهى وربما يقال ان اباحة الخمر صدر الاسلام
لما لم تستحكم نزلت منزلة العدم فلذا ست الاصوليون
القول بان حفظ العقول من الكليات الخمس التي
لم تزل محرمة في جميع الملل اولان ذكره منها على طريق
التغليب او بالنظر الى انه منها في الجملة والله اعلم وفي
الاصل مزيد كثير ولله الحمد وكلام
للقرافي لكونه مقدمة ودستور التحفة في المفردات
وذلك ان النهي يعتمد المفاسد كما ان الاوامر تعتمد
المصالح فاعلا رتب المفاسد الكفر وادناها الصغائر
والكبائر متوسطة بين الرتبتين واكثر الناس الكفر
انما هو بالكبائر فاعلا رتب الكبائر يليها ادنى رتب
الكفر وادنى رتب الكفر يليها اعلا رتب الكبائر واعلى
رتبة الصغائر يليها ادنى رتب الكبائر وادنى رتب

الكبائر

الكبائر يليها اعلا رتب الصغائر واصل الكفر انما هو انتهاك خاص
لحرمة الربوبية اما بالقول كما يأتي واما بالاعتقاد كاعتقاد
قدم العالم واما بالجهل بوجود الله عز وجل او صفاته العلى
واما بفعل كرمي المصحف في القاذورات والسجود للصنم
او التردد للكنائس في اعيادهم بزي النصارى ومباشرة احوالهم
وجحد ما علم من الدين بالضرورة فقوله انتهاك خاص
احتراز من الكبائر والصغائر فانها انتهاك وليست كفرا
والمحقق الاشعري بالكفر ارادة الكفر كبناء الكنائس ليكفر فيها
او قتل نبي مع اعتقاد صحة رسالته ليميت شريعته ومنه
تاخير اسلام من اتى ليسلم على يديك فتشير عليه بتاخير
الاسلام لانه ارادة للبقاء على الكفر ومما يشكل على هذا
الاصل كما قاله بعض العلماء الفرق بين السجود للشجرة والسجود
للوالد حيث جعلوا الاول كفرا دون الثاني وان كان
الساجد في الحالين يعتقد ما يجب لله عز وجل وما يستحيل
وما يجوز وقد قالت عبدة الاوثان ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى مع ان القاعدة ان الفرق بين الكفر والكبيرة
انما هو بعظم المفسدة وصغرها لا باشتراك الجميع في المفسدة
والنهي والتحريم وما بين هاتين الصورتين اللتين
نعلمهما يقتضي الكفر في احداهما دون الاخرى وقد امر الله
عز وجل الملائكة بالسجود لادم فسجدوا له ولم يكن قبله
على احد القولين بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود
على الصحيح ولم يقل احد ان الله عز وجل امرهم بالكفر
بما نهى عنه من الكفر ولا انه اباح الكفر لاجل ادم عليه
السلام ولا ان في السجود لادم عليه السلام مفسدة تقتضي

كهذا او لا فعل شيء من غير امر به ولا يمكن ان يقال ان النهي
عنهما نشأ للمفاسد والمصالح فان نهي عن السجود كان
مفسدة وان امر به كان مصلحة لان هذا يلزم منه الدور
لان المفسدة تكون حينئذ تابعة للنهي مع ان النهي يتبع
المفسدة فيكون كل واحد منهما تابعا لصاحبه فيلزم الدور
بل الحق ان المفسدة يتبعها النهي وما لا مفسدة فيه لا يكون
منهيا عنه واستقراء الشرايع يدل على ذلك فان السرقة
لما كان فيها ضياع المال نهي عنها ولما كان في القتل
فوات الحياة نهي عنه ولما كان في الزنا مفسدة اختلاط الانساب
نهي عنه ولما كان في الخمر ذهاب العقول نهي عنها حتى اذا
صارت الخمر خلا ذهب النهي كما انها لما كانت عصيرا لا تفسد
لم يكن منهيا عنها فالاستقراء دل على ان المفاسد والمصالح
سابقة على الاوامر والنواهي فما فيه مفسدة نهي عنه
فاذا فعل حصل العقاب وما فيه مصلحة امر به فاذا
فعل حصل الثواب فالثواب والعقاب في الرتبة الثالثة
والامر والنهي في الرتبة الثانية والمفسدة والمصلحة في
الرتبة الاولى فلو علل الامر والنهي بالثواب والعقاب
لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين كذلك يقول الاغبيا
من الطلبة مصلحة هذا الامر ما يثاب عليه فيعللون
بالثواب والعقاب وهو غلط قلت ويمكن الجواب
بان السجدة لما كانت من نوع ما عبد دون الله تعالى احتمل
السجود لها على قصد ذلك اذ ليس فيها جهة تعظيم
الا ذلك بخلاف الوالد اذ فيه جهات شتى تقتضي تعظيمه
ليس شيء منها يقتضي كونه مستحقا للعبادة وسجود الملائكة

لازم

لآدم كان اجلالا له وتعظيما مع اعتقاد انه لا يستحق العبادة
وانما عظم بصورة الصورة امتثالا للامر وابتغاء للامتحان
الذي اسفر عن كبر المتكبرين وامتثال المطيعين ولا يخفى عليك
ان الجراة على الله عز وجل مجال صعب التحرير قال الشهاب
القرافي وقد لتات الصغاير والكباير وجميع المعاصي كلها جراة
على الله عز وجل لان مخالفة امر الملك العظيم جراة عليه
كيف كانت فتمييز ما هو كفر منها مما ليس بكفر موجب للخلود
في النار هذا هو الثابت الحرج في التحرير والفتوى والتعرض
الى الحد الذي يمتاز به اعلى رتب الكباير عن ادنى رتب الكفر
عن ادنى رتب الكفر عسر جدا بل طريق المحصل في ذلك ان يكثر
من حفظ فتاوي المقتدى بهم من العلماء في ذلك وينظر
ما يقع له هل هو من جنس ما افتوا فيه بالكفر او من جنس
ما افتوا فيه بعدم الكفر فيلحقه بعد امعان النظر
وجودة الفكر بما هو من جنسه فان اشكل عليه الامر
او وقعت المشابهة بين اصلين مختلفين او لم يكن له
اهلية النظر في ذلك لقصوره وجب عليه التوقف ولا
يفتي بشيء فهذا هو الضابط لهذا الباب اما عبارة جامعة
مانعة لهذا المعنى فهي من المتعذرات عند من عرف
صعوبة هذه الباب انتهى ثم رايت ابن حجر فرق بين
المسلمين بغير ما فرق به القرافي فقال ان السجود للوالد
ان شريعة بخلاف السجود للشجر والحجر ولعله يريد ان
الذي تقرر مشروعية السجود للعظما بقرينة انه لا اله بقوله
ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا فتامله اذا احطت
بهذا الغاية الى بيان ما سبقت الاشارة اليه بقوله

ثم ان ضعف ذلك من اجل تهمة الناقلين ووهم المسلمين
اجمع فتكفيره بذلك لسريانه الى ابطال الشريعة انتهى وخبر
من الواضحة مبتدا وقوله يقتل ذلك الجاحد ان لم يتب
كفرا تمييز للنسبة المجملة في يقتل وفيه وجوه اخر بيد تجوزه
بالاصل كما مر انفا وحاصل المعنى ان كل مكلف من
المسلمين يجحد معلوما من دين الاسلام بالضرورة قتل ان لم
يتب كفرا لان جحده مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم
في اخباره عنه انه من الدين والمعلوم بهذا المعنى كما
اشرنا اليه انما هو ما يعرف نسبته الى الدين خواص
المسلمين وعوامهم من غير قبول للتشكيك فالتحق
بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنى
والخمر بل قال الشهاب في قواعده ان ذلك لا يختص
بالواجبات والقربات والمحرمات بل لو جحد بعض
الاباحات المعلومة بالضرورة كفر كما لو قال ان الله
عز وجل لم يبح التين او العنب انتهى وكلام الابي ما صرح
ما في ظاهر او بينا حاله بالاصل وياتي تحريره عند قوله
او استباح كالزنا وقوله ليس يجد بالسكون على لغة
ربيعة للوزن والظاهر ان ليس عاطفة على حد قول القائل
وانما يجزي الفتى ليس الجمل ؛ فائدته دفع ان القتل
حده لجزئيه وملخص القول فيه عندنا انه ان كان مظهرا
لذلك قتل ان لم يتب وماله فيء وان كان مستترا قتل
ولا تقبل له توبة لانه زنديق لكنه ان تاب بعد الظهور
عليه قتل وماله لوارثه كما لو تاب قبل القدرة عليه على المذهب
وان لم يتب قتل وماله فيء ومثل كفر هذا الجاحد وقتله كفرا

ومن هي موصولة فتكون عامة اي وكل مكلف لمعلوم هو منصوب
يجحد قدم عليه للوزن وقرن باللام المقوية وقوله ضرورة منصوب
على التمييز او بنزع الخافض او صفة لمحذوف اي معلوم علما مشابها
للعلم الحاصل لنا بالضرورة وعلى كل لا يكون بهذا المعنى الا
مجمعا عليه والا فالاحكام الشرعية كلها نظرية بحسب
الاصل اذ لا تثبت الا بعد ثبوت الرسالة وهي لا تثبت
الا بعد العلم بالمعجزة وهو نظري فانه مع ما يقال انه في
كلامهم ايهام استقلال العقل بادراك الاحكام دون دليل
سمعي وهو خلاف قاعدة الاشاعرة من انه لا يدرك منها
شيء الا بدليل سمعي وملخص العذر ان هذا المعلوم لما
اشترك في معرفة اضافته الى الدين خواص اهل الدين وعوامهم
مع عدم قبوله التشكيك ساغ اطلاق الضرورة على ادراكه
بطريق المشابهة لالتحاقه بالضروريات وقوله يجحد
صلة من والجحد في الاصل انكار ما علم لكنه استعمله هنا في
مطلق النفي كما لا يخفى متعلق بالمعلوم الذي يجحده كفر وقوله
حال كونه من معلومات ديننا وهو الاسلام على طريق
التنصيص للاحتراز عن جحد ما هو من غير الدين كجحد وجود
بغداد ولهذا قال القاضي في الشفا فاما من انكر ما عرف
بالتواتر من الاخبار والسير والبلاد التي لا ترجع الى ابطال
شريعة ولا تفضي الى انكار قاعدة من الدين كانكار غزوة
تبوك او مؤتة او وجود ابي بكر وعمر او قتل عثمان او خلافة
علي رضي الله عنهم مما علم بالنقل ضرورة وليس في انكاره جحد
شريعة فلا سبيل الى التكفير بجحده وانكاره وقوع العلم به
اذ ليس في ذلك اكثر من المباهتة كانكار هشام الفوطي وعباد
الصيمري وقعة الجمل ومحاربة علي رضي الله عنه من خالفه

فاما

لاخذا على ما مر تفصيله كفر وقيل من اي كل مسلم مكلف نفى
وجحد حكما منصوصا كما هو صريح مجمع عليه اجماعا قطعيا كما
باب وهذا احد القولين في المسألة والاصح القول الثاني بعدم هو
كفره نعم ان كان حكم الاجماع القطعي معلوما من الدين بالضرورة
كفر جاحده من غير خلاف وما اوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب
من جريان الخلاف في كفر جاحده فليس مراده لهما وعبارة الآمدي
اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فاثبته بعض الفقهاء وانكره
الباقون مع اتفاقهم على ان انكار حكم الاجماع الظني غير
موجب الكفر هذا والمختار انما هو التفصيل بين ان يكون داخلا
في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد
والرسالة فيكون جاحده كافرا او لا يكون داخلا كالحكم بحل البيع
وصحة الاجارة ونحوه فلا يكون جاحده كافرا انتهى وعبارة
ابن الحاجب مسألة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار
ان نحو العبادات يكفر انتهت قال العضد في تقرير
الثالث ما نصه ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس
مما علم بالضرورة من الدين يوجب انكاره الكفر اتفاقا
وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع
فانه مصرح به في المنتهى انتهى قال السيد انما قال
هكذا افهم لان ظاهر كلام المتن والشروح والاحكام الآمدي
ان في المسألة ثلاثة مذاهب اولها التكفير مطلقا وثانيها
عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بان حكم
الاجماع ان كان مما علم من الدين بالضرورة فالانكار يوجب الكفر
والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم
كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير ولهذا قال في المنتهى

اما القطعي

اما القطعي فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات
الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما
هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على
هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي انتهى وفي الشفا
فاما من انكر الاجماع المجرد اي حكمه الذي طريقه النقل المتواتر
عن الشارع فاكثر المتكلمين من الفقهاء والنظار في هذا
الباب قالوا بتكفير كل من خالف الاجماع الصحيح الجامع
لشروط الاجماع المتفق عليه عموما وحجتهم قول الله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية
وقوله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وحكوا الاجماع على تكفير
من خالف الاجماع وذهب آخرون الى الوقف عن القطع
بتكفير من خالف الاجماع الذي يختص بنقله العلما وذهب
آخرون الى التوقف في تكفير من خالف الاجماع الكائن
عن نظر كتكفير النظام بانكاره الاجماع لانه بقوله هذا
مخالف اجماع السلف على احتجاجهم به خارق للاجماع
انتهى وبه يتقوى القول بالتكفير وينتقض جدا ما
مشى عليه ابن السبكي حيث جزم بان الحكم المجمع عليه
المشتهر بين الناس المنصوص عليه يكفر منكره على الاصح
وبيناه بالاصل ولذا مشى عليه في النظم تنبيها
الاولى علم مما تقرر ان ما جزم به في النظم تبعا لغيره ضعيف
وان نافي حكم الاجماع المجرد وجاحده لا يكفر الا اذا كان معلوما
من الدين بالضرورة وعليه فما قبل التنبيه يغني عما بعده
على لفظ القرافي ولا نعتقد ان جاحد ما اجمع عليه يكفر على الاطلاق
بل لابد ان يكون المجمع عليه اشتهر في الدين حتى صار ضروريا

فكم من المسايل المجمع عليها اجماعا لا يعلمه الا خواص الفقها
يجحد مثل هذه المسايل التي يخفى الاجماع فيها ليس كفرا
بل قد جحد اصل الاجماع جماعة كثيرة من الروافض والخوارج
والنظام ولم اعلم احدا قال بتكفيرهم من حيث انهم جحدوا الاجماع
الى اخر كلامه المذكور في الاصل برمته الثاني الاجماع
القطعي هو الذي اتفق المعتبرون على كونه اجماعا بان
صرح كل من المجمعين بالحكم الذي اجمعوا عليه من غير
ان يشذ منهم احد لاحالة العادة خطاهم ويقابله
الظني وهو الذي اختلف المعتبرون في كونه اجماعا
كالسكوتي وما ندر مخالفه هذا مذهب الجمهور
وله في الاصل تتمة الثالث اعلم ان نافي الاسلام
كلا او بعضا كنافي بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مخطي
اثم كافر عند الاشعرية بشرط تكليفه وبلوغه الدعوة
وعند المعتزلة بعد تاهله للنظر فقط ولا ينفعه
تاويله ولا اجتهاده ويدخل في نافي الاسلام نافي
ما ثبت من قواعده بدليل العقل مع دليل
السمع كنافي توحد البارى تعالى بالقدم باثبات
القدم للافلاك ونحوها كالفلاسفة ومثل نافي ما ثبت
بدليل السمع وحده كنافي الحشر والجزا ونحوهما
مما علم كونه من الدين ضرورة واما القايل بخلق
القران ونافي ارادة الشرور والقبايح وزيادة
الصفات على الذات وعذاب القبر ونحوها فمبتدع
اثم لا كافر بخلاف نافي علمه تعالى بالجزئيات فانه
كافر ولا كلام قاله الكمال وغيره والله اعلم

الرابع

الرابع لابطال العقود التي قيدت بها المتن
ليتمشى على قيود في المسئلة لا تفهم منه لانا نقول
كونه المجمع عليه ليس ضروريا علم من المقابلة وكون الاجماع
قطعيا مقرر عند اهل الطلبة اذ الاتفاق على ان الاجماع
الظني لا يوجب كفرا كما علمت والله اعلم ولما اختلف الناس
في التكفير باستباحة المحرمات فقال بعض الماتريدية
استحلال المعصية ولو صغيرة كفر اذا ثبت كونها معصية
بدليل قطعي لان ذلك من امارات التكذيب وقال
بعضهم الاخر من اعتقد حل محرم فان كان تحريمه لعينه
كالزنا وشرب الخمر وقد ثبت بدليل قطعي كفر والا فلا
كما اذا استحل صوم يوم العيد وقالت الاشاعرة ان
ان استحل محرما ولو صغيرة جزما مما علم من دين الاسلام
تحريمه بالضرورة كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر
او اكل الميتة او لحم الخنزير من غير ضرورة كفر والا فلا
كما اذا فعل هذه الامور من غير استحلال اشار الى اختيار
مذهب الاشاعرة فقال عاطفا على صلة من وهي نفي
باو التنويعية او استباح بمعنى اعتقد الاباحة اي
ان كل من استحل محرما مجمعا عليه معلوما من الدين
بالضرورة كان فيه نص اولا كاستحلال الزنا واللواط
ولو في مملوكه وان قال ابو حنيفة لا حد به لان ماخذ
الحرمة عنده غير ماخذ الحد وكاستحلال الفرض قاعدا
مع قدرته على القيام كما صرح به النووي وغيره وكاستحلال
الخمر وان استبعد الامام كما نقله عنه الرافعي اطلاق
اسم الكفر عليه بانا لا نكفر من رد اصل الاجماع فكيف نكفر
بفرعه واول ما ذكره الغزالي فيه بما اذا صدق المجمعين

على ان التحريم ثابت في الشرع بعد حلله لانه حينئذ يكون
رادا للشرع قال الرافعي وهذا ان صح فليجر مثله في ساير
ما حصل الاجماع على افتراضه او تحريمه فنفاه واجاب
عنه ابو القاسم الزنجاني بان ملحظ الكفر ليس مخالفة
الاجماع بل استباحة ما علم تحريمه من الدين ضرورة
ولهذا قال ابن دقيق العيد مسايل الاجماع ان صحبها
التواتر كالصلاة كفر منكرها لمخالفة التواتر لا لمخالفة
الاجماع وان لم يصحبها التواتر فلا نكفر نافيها وفرق
الزركشي بين تكفير منكر الاجماع اي المجمع عليه وعدم
تكفير منكر اصل الاجماع بان منكر الحكم وافق على
كون الاجماع حجة ثم انكر اثره المترتب عليه فكفر بمنافاته
بخلاف منكر الاصل فانه لم يوافق على شي البتة انتهى
وفي فرقه نظر لاقتضايه ان منكر الحكم لابد ان يسبق
منه اعتراف بحجة الاجماع وهو خلاف قضية اطلاقهم
وان سبق منه الاعتراف بذلك يكفروا وان لم يكن
الحكم ضروريا وليس كذلك والذي يتجه هو ما اشار
الجواب الاول من ان ملحظ التكفير انكار الضروري
سوا سبق منه الاعتراف بحجة الاجماع ام لا وفي
الاصل مزيد حسن وقوله تتميم تكملة لتوافق
الروي وههنا مباحث الاول تلخص مما
سبق الى هنا ان الملحظ في التكفير عند الاشاعرة انما
هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف
انكار الاجماع من اصله او حجيته او المجمع عليه الغير
الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما توهمه كلام
بعض المتاخرين ومما يوضح هذا المقام ان من انكر

ماعرف

ماعرف بالتواتر فان لم يرجع انكاره الى انكار شريعة من الشرايع
كانكار غزوة تبوك او وجود ابي بكر وعمر وقتل عثمان وخلافة
علي ونحو ذلك مما علم بالنقل ضرورة وليس في انكاره جحد شريعة
لا يكون انكاره ذلك كفرا اذ ليس فيه اكثر من الكذب والعناد
كانكار هشام وعباد وقعة الجمل ومحاربة علي من خالفه
نعم ان اقترن بذلك اتهامه للناقلين وهم المسلمون اجمع
كفر كما في الشفا وغيره لسريانه الى ابطال الشريعة وليس
هذا المنكر اصل الاجماع لانه لا يتهم جميع المسلمين بل ولا بعضهم
وانما ينكر اجتماعهم وتوافقهم على شي وان رجع انكاره الى
انكار قاعدة من قواعد الدين او حكم من احكامه كانكار
الخوارج حديث الرجم فان كان لانكارهم الرجم كفروا لانه
من احكام الشريعة المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة
وان انكروا واقعته واعترفوا بان الرجم ثابت في هذه
الشريعة بدليل اخر لم يكفروا ما لم يقترن بذلك اتهامهم
للناقلين وهم المسلمون اجمع ومن ههنا تعرف ان منكر
اباحة التين او العنب او نحوهما مما هو معلوم الاباحة
من الشريعة بالضرورة لا يكفر اذ ليس على من انكر كون
الاباحة حكما شرعيا وقد اعترض ابن حجر قول بعض
الحنفية من انكر حلالا او حراما كفر بانه لا خصوصية لهما
بذلك بل من انكر حكما من الاحكام الخمسة الواجب او الحرام
او المباح او المندوب او المكروه من حيث هو كان انكر
الوجوب من حيث هو او التحريم من حيث هو وكذا الباقي
كان كافرا انتهى واحترز بقيد الحيثية عن انكارها من حيث
متعلقاتها فانها لابد فيها من العلم الضروري من الدين
على ما عرفت الثاني اعتقاد وجوب ما ليس بواجب

بالاجماع كاعتقاد فرضية صلاة سادسة مع الصلوات الخمس
كفر اذ عدم فرضية زائد عليها معلوم من الدين بالضرورة
الثالث انما تعرض لكفر من استحل معلوما تحريمه بالضرورة
بعد تعرضه لكفر من جحد معلوما من الدين بالضرورة مع
ان بينهما تلازما او تساويا تبعا للقوم وقصدا للتنصيص
على اعيان المسائل وطلبا لمزيد الايضاح للمبتدي الرابع
تقدم ان الحق عدم تكفير اهل الاهواء ممن يقول قولا
يلزمه به الكفر وليس صريحا فيه حيث لم يلتزمه ولا
يخفى عليك ان كل فرقة ترد قول مخالفيها وربما كفرتهم
فينبغي التحري في ذلك والذي يظهر كما قاله بعض
المحققين ان الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح
قوله او فعله وكذا من كان الكفر لازم قوله وعرض عليه
فالتزمه اما من لم يلتزمه وناضل عنه فانه لا يكون
كافرا ولو كان اللازم له كفرا وفي الاصل نقلنا اقوال
العلما وقواعد المذاهب في تكفير الفرق وعدمه
مما لم تجده في كتاب واحد نسال الله المنان بفضله
ان ينفع به وان يحسن الثواب لكل مجتهد في نفعه
وانما الحق العلما الامامة بمباحث الكلام لما تعلق بها
من التعصبات الباردة والاعتقادات الفاسدة سيما
من فرق الروافض والخوارج حتى عرف بعضهم الكلام
بانه العلم الباحث عن احوال الصانع عز وجل والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
وان كان الفقه اليق بها لرجوعها الى جلب المصالح ودرء
المفاسد اذ هي القيام بمصالح دينية ودنيوية لا ينتظم
امرها

امرها ابدا وبها وكل ما هو كذلك من الكليات التي يقصد
الشارع تحصيلها في الجملة من غير نظر الى خصوص
فاعلها بالذات يكون من فروض الكفايات [illegible] بهم
فكان على طريق الاستيناف وواجب من بعد انقراض
زمن النبوة الى انقراض الدنيا على الامة عندنا وعند
المعتزلة لكنه كان الوقت زمن فتنة او زمن امن خلافا
للامامية من الشيعة والاسماعيلية وهم السبعية
قوم من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا
الائمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسماعيل
توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة
يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع في قولهم
ان نصب الامام واجب على الله فعند الاسماعيلية
ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند الامامية تكون
لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات
العقلية وعند غلاة الشيعة لتعليم اللغات
واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف
والصناعات والمحافظة على مجانبة المخالفات
وخلافا لقوم من الخوارج يقال لهم النجدات
انه
اصحاب نجدة بن عويمر في قولهم ليس بواجب اصلا
وخلافا لابي بكر الاصم من المعتزلة في قوله انه لا يجب
عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج اليه
ويجب عند ظهور الظلم وخلافا لهشام الفوطي منهم
في قوله بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار
شرايع الشرع ولا يجب عند ظهور الظلم لان الظلمة
ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن احتج

القائلون بوجوب نصب الامام على الله بانه لطف من الله
تعالى في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من
تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة
الله تعالى عندهم واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم
رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات
كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم
بدونه واللطف واجب على الله تعالى عندهم والجواب
اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما اورد لاثباتهما وتفصيلا
انه ربما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع
والسند ما مر من وجوه اخر مثل اداء الواجب وترك القبيح أن م
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا
فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا فلم
لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف
الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى وربما
يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا
كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه
مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا
واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على
تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام المختفي المقصور الذي ادعيتم وجوبه
على الله سبحانه ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي
هو لطف ليس بواجب عليه تعالى والا لزم كونه تعالى في

زماننا

زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال ولجات الشيعة
بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل
عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلوا الارض عن قائم
لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل
حجج الله سبحانه وتعالى وبيناته وتصرفه الظاهر لطف
اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث
اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا على انفسهم ورد ما قالوه اللطف
اولا انا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل
لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه
فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت
ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح
خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له
كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها
البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا انه
ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال
على محبته وليس عندهم الا مجرد الاسم فان قيل لعله
ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديا ت
التي لا ارتياب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من
الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر
لهم توجه الاشكال عليهم ولا يخفى ان بطلان الحسن والقبح
العقليين المبني عليهما وجوب نصب الامام عقلا على الله
سيما وقد احتج القائلون بعدم وجوب نصب الامام
بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاراء مختلفة والاهواء متبا ينة

فيميل كل حزب الى اخر ويهيج الفتن ويتقوم الحروب وما
هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز كما بحثه شارح
المواقف الا ان احتمال الاتفاق على الواحد او تعينه
وتفرده باستجماع الشرائط وترجحه من بعض الجهات
منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار
الترجيح كما قيل يرفع الاختلاف في تعينه ان كان
بان يقدم الاعلم ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد
طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة
مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد
عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور
على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على
النبي صلى الله عليه وسلم بالنص ولا على الامام السابق
بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور
من الوجوب على العباد اذا لم ينص عليه النبي صلى الله عليه
وسلم ولم يستخلف الامام السابق ثم ذكر خبر المبتدا
الذي هو واجب بقوله نصب اي اقامة وتولية
امام وهو من اضافة المصدر لمفعوله اي يجب على الامة
اقامة امام مشتق من الامامة الاتي بيانها وهي اما
امامة وحي كالنبوة واما امامة وراثة كالعلم واما امامة
عبادة كالصلاة واما امامة مصلحة وهي الخلافة العظمى
وكلها ثابتة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وحيث
اطلقت فانما تنصرف للخلافة وهي بهذا المعنى رياسة
عامة في امر الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه
وسلم ولهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج
مثل القضا والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة
من

من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام
وكذا رياسة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال قوم
من اصحابنا وتبعهم الفخر هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص
فبقيد العموم احترز عن القاضي والمحتسب وغيرهما قال
والقيد الاخير وهو لشخص من الاشخاص للاحتراز عن كل
الامة اذا عزلوا الامام لفسقه فان الكل ليس شخصا واحدا
قال العلامة سعد الدين وكانه اراد بكل الامة اهل
الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل
من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط
الامامة لا مقومات ماهيتها في الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة
ويمكن انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع
الامة امام بخلاف الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى
هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان
وان قيل الخلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم انما
تكون فيمن استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصدق
التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة
النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم
من ان يكون بواسطة او بدونها وفي المواقف ان هذا
التعريف قد نقض بالنبوة تنبيه انما يجب على الامة
نصب الامام عند عدم النص من الله ورسوله على
التولية وعند عدم العهد والوصية من السابق لغيره
على الاقامة لعين والا فلا يجب عليها النصب بل يجب
عليها الامتثال لمن نص عليه وعين ولو تنازع العواة فعند
استجماعه لشروط الامام التي اشار اليها بقوله عدل
شهادة ولو ظاهرا اذ هو الذي كلفنا به وقد اشترط في الابتدا

الامام

ن

حالة الاختيار وهو عرفنا وصف مركب من خمسة شروط الاسلام
والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق بجارحة او اعتقاد لان
غير المكلف من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور
على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامور
مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره ويستفاد
من تذكير الوصف اشتراط الذكورية فلا يكون الامام امراة
ولا خنثى مشكلا لانه بالنساء اشبه والنساء ناقصات عقل
ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب
والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم
يختل به امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية ومن الوالي
لدفع شره اليس بمثابة استرعاء الغنم الذيب واما الكافر
فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن
عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول
والفروع ان وجد والا فامثل المقلدين ليتمكن من
القيام بامر الدين ذا رأي في تدبير الامور لئلا يخبط في
سياسة الجمهور ولم يشترط هذه الثلاثة بعضهم في الامام
وجوز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض
امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي
المجتهدين في امر الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة
في امور الملك محتجا بندرة وجودها في شخص واحد
وحينئذ فاما ان يجب نصب واجدها فيؤدي الى التكليف
بما لا يطاق او يجب نصب فاقدها وذلك الغاؤها ولا يجب
لا هذا ولا ذاك فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد
التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الاوصاف
معتبرة فيها ورد بما نتمسك به بانا نختار عدم الوجوب

مطلقا

مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي
تندفع بنصبه واشترط الاشاعرة والجبائيان وجلة
الائمة كونه قرشيا اي من اولاد النضر بن كنانة او من اولاد
فهر على الخلاف في جماع قريش وعلى هذا فالاولى ان يكون
من بني العباس ان وجد صالح لها منهم والا فقرشي اخر
صالح لها قال في شرح المقاصد فان لم يوجد من قريش
من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد
فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم
ولا يشترط في الامام ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا
افضل ممن يولى عليهم خلافا للشيعة وللخوارج واكثر
المعتزلة واحتجاجهم مع الجواب عنه في الاصل والدليل
على اعتبار كونه قرشيا ان مطمح السنة والاجماع اما
السنة فقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش
ما اطاعوا الله وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا فتعينت
الامامة الكبرى وقوله عليه السلام الولاية في قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله وقوله
عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها واما
الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة
منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه
بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من
الصحابة رضوان الله عليهم فكان اجماعا واحتج
من لم يشترط النسب المذكور بالمنقول والمعقول
اما المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم
عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام

من الحكام جمعا بين الادلة وبيان ذلك على طريق المبالغة
بالفرض والتقدير ويدل له الاجماع على عدم صحة ولاية العبد
واما المعقول [illegible] فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح
الملك والدين بل بالعلم والتقوى والنصرة في الامور
والجراة بالمصالح والقوة على الاموال وما اشبه ذلك مما
واجيب بالمنع ولا شك ان لشرف الانساب وعظم قدر
في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآرا وتالف الاهوا
وبذل الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد ولهذا
شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة
مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من
الخطوب العظيمة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم
اشرف الناس سيما وقد افتخر عليهم في ختم الرسالة
وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم
يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه
لاستيلا اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام في جواز تقلد القضا وتنفيذ الاحكام واقامة
الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما
اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا
من ان لا يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب
الامامة من تلك الشروط والاوصاف محمول على الاختيار
والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلا الظلمة
والكفار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة
الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية
المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبا بعدم العلم والعدالة

وسائر

وسائر الشروط اذ الضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى
وما من زمان الا والذي بعده شر منه ومن شروطه عند
المالكية ان يكون سميعا بصيرا ناطقا اتفاقا ابتداء ودواما فان فقدت
او شي منها مضى حكم ما فقدها واستحق العزل ان قدروا
على ذلك كالقاضي حتى اذا روي ان من شروط الامام
ان يكون سليم الاطراف واما حديث اسمع واطع وان
كان عبدا مجدع الاطراف فمحمول على من قهر الناس بشوكته
او على نائب فوض له الامام امرا من الامور او ندبه
لاستيفا بعض الحقوق كجباية الخراج ونحوه لابن عرفة
والمازري تنبيه [illegible] في قوله نصب امام عدل فائدة [illegible]
الاول [illegible] يتبين من نصب امام على الاعراب السابق ان
مستجمع شروط الامامة الصالح لها شرعا لا يصير بمجرد
تلك الصلاحية اماما وهذا مما اتفقت عليه الامة بل
لا بد من امر اخر به تنعقد امامته وذلك طرق منها
متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمتفق عليه النص من الله
تعالى كيا داود انا جعلناك خليفة في الارض والنص من
الرسول والنص من الامام السابق فان هذه مجمع على
انعقاد الامامة بواحد منها والمختلف فيه المردود الدعوة
بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية
من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا
لشعبه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على
ذلك الا الجبائي وفيه مناقشة تعلم من الاصل والمختلف
فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية
خلافا للشيعة القائلين لا طريق لها الا النص هو اختيار

اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضي الله عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنهم اجمعين وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بحضر من الشهود لئلا يدعي احد انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من الشورى وعلى العمل ببيعة الواحد بشرط الاشهاد لثبوت الاعصار بعد الصحابة ايضا الى وقتنا هذا وقضية كلام بعضهم عدم اشتراط البينة وحينئذ اذا اتفق عدد ممن يدعي البيعة في بلد او بلاد يبحث عن المتقدم فيقدم ويوخر الاخر ويحكم عليه بانه من البغاة فيقاتل الى ان يفي الى امر الله فان لم يعلم المتقدم من غيره او علم التقارن في العقد وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ثم المختار الاقتراع عند المالكية لتعيين من يكون اماما في الصورتين ويدل لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي رضي الله عنه عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ومقتل عثمان رضي الله عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة في ذلك وقد بينا الجواب عما

تمسكوا

تمسكوا به في الاصل الثاني يفهم من تعليق وجوب النصب بالعدالة ان من انتفت عنه لا يجب نصبه لكن فيه اجمال اذ هو محرم النصب كما يفهم منه ان مدار وجوب النصب على من وجدت فيه هذه الاهلية من غير نظر الى شخص ولا الى اب ولا قبيلة غير ما مر ففيه رد على الجارودية من الزيدية في قولهم الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته ولذلك جوزوا تعدد الائمة في متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم وكذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة الثالث ربما يفهم منه ان العدالة كافية في استحقاق اهلية الامامة مع انه بقي شروط كثيرة كما اشرنا اليه والعذر ان بحث المتكلم على الامامة انما هو من حيث طريق وجوبها هل هو الشرع او العقل وما خرج عن هذا فراجع الى الفروع فما في عدم التعرض لما ذكرنا اذ ليس بحثه من تلك الحيثية كما لم يعين كون الوجوب كفائيا او عينيا والله اعلم فقوله بالشرع متعلق بواجب وهو المقصود بالافادة اولا وبالذات وما سواه ثانيا وبالعرض يعني ان وجوب نصب الامام على الامة طريقه الشرع عندنا لوجوه اقواها واولاها ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اجمعوا عليه بعد موته صلى الله عليه وسلم حتى جعلوه اهم من دفنه عليه السلام ومن سائر الواجبات ثم تبعهم باقي الامة في كل زمان على ذلك عقيب موت السلطان اذ قد ثبت ان ابا بكر رضي الله عنه خطب بعد موته صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس من كان

يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه
حي لا يموت ولابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا
آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة
بنا الى الامام غاية ما وقع انهم اختلفوا في تعيين من
يصلح خليفة وذلك لا يقدح في اتفاقهم على وجوب
نصبه في الجملة لا يقال لابد في كل اجماع من مستند
كما تقرر في الاصول ولو كان لهذا الاجماع مستند لنقل
بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله كذلك فاذا لم يرد
كذلك كان امارة البطلان لانا نقول لعله استغني
عن نقله كذلك بنقل الاجماع اذ الواجب كون المستند
ثابتا في نفس الامر وحينئذ فلا تتوفر الدواعي على نقله
او لعل مستنده كان من قبيل ما لا يمكن نقله لكونه
كان من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة
والعيان ممن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
وثانيها ان الشارع امر باقامة الحدود وسد
الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور
المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما
لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا فهو واجب على ما تقرر في الاصول
لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق
مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا
فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى

تحصيل

تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فظاهر لانا
نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب
فههنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط
بوجود الامام والواجب اعني المامور به مشروط
به وموقوف عليه كوجوب الصلاة المشروط بالطهارة
واما في الزكاة فالوجوب مشروط بحصول النصاب
حتى اذا انتفى فلا وجوب وثالثها ان في نصب
الامام دفع ضرر مظنون وكل ضرر مظنون دفعه واجب
على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيان دفع ذلك
الضرر بنصب الامام انا نعلم علما يقارب الضرورة
ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات
والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار
شعار الشرع في الاعياد والجهاد انما هو مصالح عائدة
الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا
بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن
لهم فانهم مع اختلاف اهل الاهواء وتشتت الآراء وما
بينهم من الشحناء قل ما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك
الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا
ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة
الى نصب آخر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار
كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه
وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين وفي
نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول
نصب الامام من اتم مصالح المؤمنين واعظم مقاصد

الدين فحكمه الايجاب السمعي وعورض بما بيناه مع جوابه
في الاصل كما بينا معارضات الوجوب باجوبتها فانه
انقلاب قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق
الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام
المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء
الدولة العباسية ولقوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد
تم ذلك بخلافة علي وابنه رضي الله تعالى عنهما
فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ايمة ولا خلفا
واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم
ذلك لو تركوا ما كلفوا به عن قدرة واختيار وانما
تركوه عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب
الاحاد محتمل للصرف الى الخلافة الكاملة التي
على قانون النبوة كما سلف في مباحث التفضيل
قال السعد وها هنا بحث آخر وهو انه اذا لم
يوجد امام من شرايطه وبايع طايفة من اهل الحل
والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه
وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في
مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن اراد هل
يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة
العظيمة من ملوك الاطراف المتغلبين تحسين السياسة

والعدل

والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا
لديه كساير الرعية انتهى قلت انما يقال حديثا قد مرا
قربنا ولا تقد مواقعها مع حديث اذا امرتكم بامر فاتوا منه
ما استطعتم قاضيان بوجوب التفويض اليه وقصر
التصرف عليه ويكون تلك الملوك معينة على نفوذ احكامه
كما هو الواجب علينا مع ايمة العدل الجامعين للشروط والله
اعلم وقوله اعلم تتمة وتكميل فيما خالف في الحكم المذكور
الجاحظ والخياط والكعبي وابو الحسين البصري فقالوا بوجوب
نصب الامام على الامة بالعقل اشار للرد لمذهبهم فقوله له
لا واجب نصبه علينا بحكم العقل خلافا لمن ذكرت
مقالته يحتجون بان اصل دفع المضرة الثابتة واجب بحكم
العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها وذلك
لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم
يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا اذ كل من عرف ان
اكل الطعام المسموم قاتل يجب اجتنابه ثم ظن ان هذا
الطعام مسموما وجب عليه بحكم العقل الصريح اجتنابه
وكذا كل من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف
تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي
بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل
بالوجوب الشرعي واحالة حكمهم لا استفادة الا من الشرع
واما الوجوب الذي قضى به العقل في هذه المواضع
وامثالها فانما هو بمعنى كونه من مقتضيات العقول
والعادات وملايماتها والكلام ليس فيها بل في الوجوب
بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى
وهو ممنوع هنا كما علمت واحتج هؤلاء على عدم وجوب

نصب الامام على الله تعالى بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان
من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة
قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة
الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهرا لانتفائه كذا
الملزوم واما حجتنا نحن على ذلك وعلى عدم وجوبه علينا
عقلا فهو ما تقرر من بطلان اصل الحسن والقبح
العقليين حسبما مر ولما ادرج مباحث الامامة
في الكلام حتى ان يتوهم انها من مباحثه فدفع توهم
ذلك بقوله على طريق الاستئناف فنصب الامام الواجب
على الامة ليس ركنا من اركان الايمان او الاسلام بحيث
يجب ان يعتقد لاندراجه في حقيقة الدين الواجب
اعتقاد حقيته والتدين به ظاهرا وباطنا بل هو
من باب العمليات الفرعية وكل ما هو كذلك لا يخل
تركه بالايمان ولا يقدح عدم اعتقاد حقيته في عقيدة
الانسان بحيث يخرج الى الكفر من الايمان واما وجوبه
فهو مما لم يعلم من الدين بالضرورة ولم ينقل بالتواتر
مع الاجماع عليه ولو سلم فعدم اعتقاده لا يرفع اصلا
من اصول الشريعة المجمع عليها ولما كانت الطاعة
لولاة الامور واجبة خصوصا الامام الاعظم اشار الى
ذلك بقوله فاطع الامام ولو ستفلا خشية الفتنة
ولا تنزع يمينك ايها المكلف ولو اتى اعتدا اي
لا تخرج عن امتثال امره الجازم او الذي لم
يعلم وجهه تغليبا لجانب الحظر على جانب الاباحة
واشار بنعت الامر بالبين اي البين الواضح على
امتثاله وجواز تركه ايه الى كونه غير معصية مجمع عليها
حتى

حتى النصيحة تجب طاعة الامام فيما يامر به ان لم يامر بمحرم
مجمع عليه انتهى وهو خير من قول بعضهم ان امر بمباح
وجب وان امر بمكروه فقولان ثم الطاعة فيما ذكر ان
وجبت كانت بالظاهر والباطن فان كانت بالظاهر
فقط عصى المامور والاصل في هذا كله قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم اذ هم امراء
الحق العالمون العاملون الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر وفي الحديث من اطاع اميري فقد اطاعني
ومن عصى اميري فقد عصاني وفيه ايضا من مات ولم
يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وفيه ايضا
من فارق الجماعة شبرا مات ميتة جاهلية وهذا
اجماع اذ بهم تستقيم الاحكام وتحقن الدماء وتحفظ
الفروج وتسكن الفتن وسكت عن النهي لانه عين الامر
او لعلمه بالمقايسة او هو كناية عن الطاعة ولو تجعل
بمعنى الشارع لم يبعد كل البعد ولا يخفى ان نواب
الامام كالامام فيما ذكر كما انه اذا امر بمعصية مجمع
عليها لا تجوز طاعته لحديث لا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق وكذا الحديث انما الطاعة في المعروف قال
القرطبي انما للحصر ويعني به ما ليس بمنكر ولا معصية
فيدخل فيه الطاعات الواجبة والمندوبة والامور
الجائزة شرعا فلو امر بجائز صارت طاعته فيه واجبة
وامتنعت مخالفته فلو امر بما زجر الشرع عنه زجر تنزيه
لا تحريم فهذا مشكل اذ الاظهر جواز المخالفة تمسكا بقوله
انما الطاعة في المعروف وهذا ليس بمعروف الا ان يخاف

على نفسه منه فلحان يمتثل انتهى وما ذكره في المكروه احد
القولين المشار اليهما فيما مر والحق وجوب الامتثال ان لم
يجمع على كراهته ويظهر انه محمل كلام القرطبي قد مره
تنبيه من لا تسعه المخالفة لاحتم لفعله ووجوه الاكراه
مبينة بالفقه ولخصنا منها مهما بالاصل والظاهر ان
المكره لا تجوز له المخالفة ولا القيام على الملك ان كانت
مفسدة ما اكره عليه دون مفسدة القيام وقال
الطرطوشي في حديث ابي داود سياتيكم ركيب مبغضون
يطلبون منكم ما لا يجب عليكم فاذا سالوا ذلك فاعطوهم
ولا تسبوهم وليتوقوا لهم هذا حديث عظيم الموقع في هذا
الباب فقد فسح لهم بما طلبوا من الظلم ولا انا زعيم منه
ونكف السنان عن سبهم انتهى وفي التمهيد لابن عبد البر
ذهبت طايفة من المعتزلة وعامة الخوارج الى جواز
منازعة الجاير قال واما اهل الحق وهم اهل السنة
فقالوا الصبر على طاعة الجاير اولى والامر اولى العقل
والدين تشهد بان اعظم المكروهين اولاهما بالترك
انتهى واعلم ان نهي الجاير بلطف ونصحه وارشاده
الى الحق واجب على من تمكن من ذلك عند ظن او توهم
افادته ولا يجوز الدعا على الامرا جهرا لما يحصل من الفتن
الشديدة بل المطلوب الدعا لهم والاستغفار لهم نسال
الله ان يصلحنا ويصلحهم ثم استثنى من وجوب طاعة امره
الواجب الامتثال على طريق الانقطاع فقال الا اي لكن ان
امر عموما او خصوصا باقتحام كفر صريح او ضمني فلا
تطعه ايها المامور لامتناع طاعته فيما امر الا ان تتحقق

القتل

القتل فيسوغ لك ان تاتي بصورة ما امرك به بظاهرك مع
امتناعك عن اعتقاد حقيقته بباطنك لقوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمين بالايمان وحيث لم تخف في العرض
المذكور وانت قادر على مخالفته فانبذن بتشديد نون
التوكيد اي اطرحن عهده اي بيعته جهرة لكفره
الموجب لانخلاعه عن استحقاق التوقية له اذ لم يجعل
الله للكافرين على المومنين سبيلا والا فر التسلم
من مكره وشره الجار الى العذاب المخلد والوبال المويد
وبجعلنا الاستثنا منقطعا اندفع ما يقال ان النظم
يقتضي جواز طاعته في محرم مجمع عليه ليس بكفر والله اعلم
وقوله فالله يكفينا اذاه وحده جملة انشائية دعائية
جي بها تتمة وتكميلا وكان حقا علينا نصر المومنين وساير
انواع الفسوق والمعاصي التي يرتكبها الامام غير هذا
الكفر الذي لزمه واحرى الترامية لمرتكبه والتضامه به
لا يبيح لنا اي لا يجوز ولا يحل لنا مرقه عن الامامة
وخلعه منها بنبذ عهده وطرحه لا سرا ولا جهرا والجار
والمجرور متعلق بصرف او بباح قدم عليه للضرورة وبما
قررناه على اشتمال النظم على قول المازري كما نقله
عنه ابن عرفة في شامله ومن ثبتت امامته وجبت
طاعته وان تاقه في احتماره ومذهبه فيما ليس بمعصية
فان تغيرت حاله بكفر واضح خلع وبدعة كالاعتزال
فان دعا اليها لم يطع فان قاتل قوتل وان لم يدع
اليها فعلى تكفيره يخلع وعلى تفسيقه في خلعه ان امكنه
دون اراقة دما وكشف حرم مذهبات الاول خلعه
وان تغيرت بفسق كالزنى وشرب الخمر فان قدر على خلعه

بدون سفك دما ولا كشف حرم ففي وجوبه اول قولي الشيخ
وثانيهما مع كثير من اهل السنة والقاضي مستدلا بالاحاديث
قلت وهو قول ابن عمر في عدم الخروج من ولاية يزيد
في حين الحرة حسب ما ذكره مسلم في صحيحه والاول
قول عبد الله بن الزبير في القصة على ما ذكره المورخون
انتهى ويظهر ايضا صحة تمثيله على القول الثاني من
قولي الاشعري انه لفسق بمثل شرب الخمر وفي شرح
المقاصد ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود
الامامة كالردة والعياذ بالله والجنون المطبق وصيرورة
الامام اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه
العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه لنفسه
لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا
بل استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله
عنه لنفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف
وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل
وهو المختار من مذهب الشافعي وابي حنيفة رضي الله
عنهما وعن محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق
تلك وهو الاصح ايضا من مذهب مالك وههنا
تلخيصات منها الاول اختلف فيما يكون به
الامام اماما وذلك ثلاث طرق احدها النص من
الامام السابق على الامام اللاحق وفيه خلاف والحق
اعتباره وممن قال به الحنابلة وجماعة من اصحاب
الحديث والحسن البصري وبكر ابن اخت عبد الواحد
واصحابه وطايفة من الخوارج وثانيهما ان يعين
الامام جماعة ويجعل الاختيار لاهل الحل والعقد في

واحد

واحد منها كما فعل عمر والصحابة رضي الله عنهم وثالثها
تعيين اهل الحل والعقد من يصلح لها فان الجماعة
المسلمين في مصر من امصار المسلمين اذا مات امامهم ولم يكن
لهم امام ولا استخلف احدا واقاموا اماما لانفسهم اجتمعوا
عليه ورضوه وجب على كل من كان خلفهم وامامهم من المسلمين
في الآفاق يلزمهم الدخول في طاعة ذلك الامام اذا لم يكن
معلنا بالفسق والفساد لانها دعوة محيطة لا يجوز احا بتها ولا يسع
احدا التخلف عنها لما في اقامة امامين من اختلاف
الكلمة وفساد ذات البين قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثلاث لا يغل عليهن قلب مومن اخلاص العمل لله ولزوم
الجماعة ومناصحة ولاة الامر فان دعوة المسلمين من
ورائهم محيطة الثاني فان عقدها واحد من اهل الحل
والعقد فذاك ثابت ويلزم الغير فعله خلافا لبعض
الناس حيث قال لا تنعقد الا بجماعة من اهل الحل
والعقد ودليلنا ان عمر رضي الله عنه عقد البيعة
لابي بكر ولم ينكر احد من الصحابة ذلك ولانه عقد
موجب انه لا يفتقر الى عدد يعقده كسائر العقود
قال الامام ابو المعالي من انعقدت له الامامة
بعقد واحد فقد لزمت ولا يجوز خلعه من غير حدث
ولا تغير امر قال وهذا مجمع عليه الثالث فان
تغلب من له اهلية الامامة واخذها بالقهر والغلبة
فقد قيل ان ذلك يكون طريقا لانعقادها وقد سئل سهل
ابن عبد الله التستري ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا
وهو امام قال تجيبه وتؤدي اليه ما يطالبك به من
حقه ولا تنكر افعاله ولا تفر منه واذا ائتمنك على سر

من أمر الدين لم تنعقد له وقال ابن خويز منداد ولو وثب على
الأمر من يصلح له من غير مشورة ولا اختيار وبايع له الناس تمت
له البيعة الرابع اختلف في وجوب الإشهاد على عقد الإمامة
فقال بعض أصحابنا إنه لا يفتقر إلى الإشهاد لأن وجوبه لا يثبت
إلا بسمع قاطع وليس هاهنا سمع قاطع يدل على إيجاب
الشهادة ومنهم من قال يفتقر إلى شهود فمن قال بهذا احتج
بأن قال لو لم تعتبر فيه الشهادة أدى إلى أن يدعي كل مدع
أنه عقد له سرا ويؤدي إلى الهرج والفتنة فوجب أن تكون
الشهادة معتبرة ويكفي فيها شاهدان خلافا للجبائي حيث قال
باعتبار أربعة شهود وعاقد ومعقود له لأن عمر حيث جعلها شورى
في ستة دل على ذلك ودليلنا أنه لا خلاف بيننا وبينه أن شهادة
الاثنين معتبرة وما زاد مختلف فيه ولم يدل عليه الدليل
فيجب أن لا يعتبر انتهى من كلام القرطبي والحق أن جميع الولايات
الشرعية تثبت بالسماع كما هو مشهور المذهب الخامس
إذا نصب الإمام عدلا ثم فسق بعد انبرام العقد فقال
الجمهور إنه تنفسخ إمامته ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم
لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق
وحفظ أموال الأيتام والمجانين والنظر في أمورهم إلى غير ذلك
مما تقدم ذكره وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه
الأمور والنهوض بها فلو جوزنا أن يكون فاسقا أدى إلى إبطال
ما أقيم لأجله ألا ترى في الابتداء إنما لم يجز أن يعقد للفاسق
لأجل أنه يؤدي إلى إبطال ما أقيم له وكذلك هذا مثله وقال
آخرون لا ينخلع إلا بالكفر أو بترك إقامة الصلاة أو بترك الدعاء
إليها أو شيء من الشريعة لقوله عليه السلام في حديث عبادة
وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه

برهان

برهان وفي حديث ابن مالك لا ما أقاموا فيكم الصلاة الحديث
أخرجه مسلم وعن أم سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد
برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع قالوا يا رسول الله
ألا نقاتلهم قال لا ما صلوا أي من كره بقلبه وأنكر بقلبه أخر جه
أيضا مسلم السادس يجب على الإمام أن يخلع نفسه إذا
وجد في نفسه نقصا يؤثر في الإمامة فأما إذا لم يجد نقصا
فهل له أن يعزل نفسه ويعقدها لغيره اختلف الناس
فيه فمنهم من قال ليس له أن يفعل ذلك وإن فعل لم ينخلع
عن إمامته ومنهم من قال له أن يفعل ذلك والدليل على
أن الإمام إذا عزل نفسه انعزل قول أبي بكر الصديق رضي
الله عنه أقيلوني أقيلوني وقول الصحابة لا نقيلك ولا
نستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا
فمن ذا يؤخرك رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا
أفلا نرضاك لدنيانا فلو لم يكن له أن يفعل ذلك لأنكرت
الصحابة ذلك عليه ولقالت له ليس لك أن تقول هذا
وليس لك أن تفعله فلما أقرته الصحابة على ذلك علم أن
للإمام أن يفعل ذلك ولأن الإمام ناظر للغير فيجب أن
يكون حكمه حكم الحاكم والوكيل إذا عزل نفسه فإن الإمام
هو وكيل الأمة ونائب عنها ولما اتفق على أن الوكيل
والحاكم وجميع من ناب عن غيره في شيء له أن يعزل نفسه
كذلك الإمام يجب أن يكون مثله والله أعلم السابع
إذا انعقدت الإمامة باتفاق أهل الحل والعقد أو بواحد على
ما تقدم وجب على الناس كافة مبايعته على السمع والطاعة
وإقامة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ومن تأبى

من البيعة لعاقد عقد ومن تاني لعقد عقد جديد وقصد لئلا تفترق
كلمة المسلمين واذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما رواه
ابو سعيد الخدري اخرجه مسلم وفي حديث عبد الله بن عمرو
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سمعه يقول من بايع اماما
فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع فان جا
اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر رواه مسلم ايضا ومن حديث
عرفجة فاضربوه بالسيف كائنا من كان وهذا ادل دليل
على منع اقامة امامين ولان ذلك يودي الى الشقاق
والمخالفة والشقاق وحدوث الفتن وزوال النعم لكن ان
تباعدت الاقطار وتباينت كالاندلس وخراسان جاز ذلك
على ما ياتي بيانه ان شا الله تعالى الثامن لو خرج
خارجي على امام معروف العدالة وجب على الناس جهاده
فان كان الامام فاسقا والخارجي مظهر للعدل لم ينبغ
للناس ان يسرعوا الى نصرة الخارجي حتى يتبين امره فيما
يظهر من العدل او تتفق كلمة الجماعة على خلع الاول
وذلك ان كل من طلب هذا الامر اظهر من نفسه الصلاح
حتى اذا تمكن رجع الى عادته من خلاف ما اظهر التاسع
فاما اقامة امامين او ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد
فلا يجوز اجماعا لما ذكرناه قال الامام ابو المعالي ذهب
اصحابنا الى منع عقد الامامة لشخصين في طرفي العالم
ثم قالوا لو اتفق عقد الامامة لشخصين نزل ذلك منزلة
تزويج وليين امراة واحدة من زوجين من غير ان يشعر
احدهما بعقد الاخر قال والذي عندي فيه ان عقد
الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف
غير جائز وقد حصل الاجماع عليه فاما اذا بعد المدى

وتخلل

وتخلل بين الامامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال
وهو خارج عن القواطع وكان الاستاذ ابو اسحاق يجوز ذلك
في اقليمين متباعدين غاية التباعد لئلا تتعطل حقوق الناس
واحكامهم وذهبت الكرامية الى جواز نصب امامين من غير
تفصيل ويلزمهم اجازة ذلك في بلد واحد وصاروا الى ان
عليا ومعاوية كانا امامين قالوا واذا كانا اثنين في بلدين
او ناحيتين كان كل واحد منهما اقوم بما في يديه واضبط
لما يليه ولانه لما جاز بعثة نبيين في عصر واحد ولم يؤد
ذلك الى ابطال النبوة كانت الامامة اولى ولا يودي ذلك
الى ابطال الامامة والجواب ان ذلك جائز لولا منع
الشرع منه لقوله فاقتلوا الاخر منهما ولان الامة مجمعة
عليه واما معاوية فلم يدع الامامة لنفسه وانما ادعى
ولاية الشام بتولية من قبله من الائمة ومما يدل على
هذا اجماع الامة في عصرهما على ان الامام احدهما ولا قال
احدهما اني امام ومخالفي امام فان قالوا العقل لا يحيل
ذلك وليس في السمع ما يمنع منه قلنا اقوى السمع الاجماع
العاشر للامامة كما علم مما مر شروط وهي احد عشر
شرطا الاول ان يكون من صميم قريش لقوله صلى الله
عليه وسلم الائمة من قريش وقد اختلف في هذا الثاني
ان يكون ممن يصلح ان يكون قاضيا من قضاة المسلمين مجتهدا
لا يحتاج الى غيره في الاستفتاء في الحوادث وهذا متفق عليه
الثالث انه يكون ذا خبرة وراي حصيف بامر الحرب وتدبير
الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وردع الامة والانتقام
من الظالم والاخذ للمظلوم الرابع ان يكون ممن لا يلحقه

رهبة في اقامة الحدود ولا فزع من ضرب الرقاب ولا قطع الاثار والدليل
على هذا كله اجماع الصحابة رضي الله عنهم لانه لا خلاف بينهم
انه لابد ان يكون ذلك كله مجتمعا فيه ولانه هو الذي تولى
القضاة والحكام وله ان يباشر الفصل والحكم ويتفحص امور
خلفائه وقضاته ولن يصلح لذلك كله الا من كان عالما بذلك
كله قيما به الخامس ان يكون حرا ولا خفاء في اشتراط
حرية الامام واسلامه وهو السادس السابع ان يكون
ذكرا سليم الاعضا وهو الثامن واجمعوا على ان المراة لا يجوز
ان تكون اماما وان اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز
شهادتها فيه التاسع والعاشر ان يكون بالغا عاقلا ولا
خلاف في ذلك الحادي عشر ان يكون عدلا لانه لا خلاف بين
الامة انه لا يجوز ان تعقد الامامة لفاسق ويجب ان
يكون من افضلهم في العلم لقوله عليه السلام ائمتكم
شفعاؤكم فانظروا بمن تستشفعون وفي التنزيل في
وصف طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم
والجسم فبدا بالعلم ثم ذكر ما يدل على القوة وسلامة الاعضا
وقوله اصطفاه معناه اختاره وهنا يدل على شرط النسب
وليس من شرطه ان يكون معصوما من الزلل والخطايا
ولا عالما بالغيب ولا ان يكون افرس الامة ولا اشجعهم ولا
ان يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قريش فان
الاجماع قد انعقد على امامة ابي بكر وعمر وعثمان وليسوا
من بني هاشم ولهاهنا فائدة ايضا وهي انه هل يكره تسمية
حال النبي صلى الله عليه وسلم ملكا وهل غيره من الانبيا كذلك
وهل الخلفا بعده كذلك والحق كراهة ذلك فيه صلى الله عليه
وسلم لقوله عليه السلام خيرت بين ان اكون نبيا عبدا او نبيا

ملكا

ملكا فاخترت ان اكون نبيا عبدا اجوع يوما واشبع يوما
بخلاف غيره من الانبيا فقد قال تعالى في داود وشددنا
ملكه وقال عن سليمان وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من
بعدي وانه يكره ذلك ايضا للخلفا الاربعة بعده لقوله
عليه السلام يكون بعدي خلفا ثم يكون امرا ثم تكون
ملوك ثم جبابرة الحديث وقد بسطنا ذلك بتعليق الفرا يد
هذا ملخص ما في الروض والنور للسهيلي وابن جماعة
وعامة المتكلمين والمحدثين ونص جمهور اهل السنة
من اهل الحديث والفقه والكلام انه لا يخلع السلطان
بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق ولا يجب الخروج
عليه بل يجب وعظه وتخويفه زاد ابو حامد في احيا يه
وتضييق صدره والى مذهب الاكثرين اشار بقوله
والامام بعد توليه مستجمعا لشروط الامامة التي
منها العدالة ليس عند الله بعزل اي لا يصير منعزلا
بعدم عزل الله له وان استحق العزل وعدل عن ينعزل
لضرورة الوزن ولام يعزل مفتوحة لنقل حركة همزة
ان من الله اليها اي لاجل ان ظهر منه المصرح
باشتراطه فيما مر وهو العدالة فلا امامة فيه عهد له
وبما قررناه اندفع دعوى التكرار بين قوله وليس
يعزل الخ وبين قوله لخبر هذا الخ وبني ازيل للمفعول
للعلم بفاعله وهو الله تعالى فلا يرد ان كثيرا من
اوصافه يوجب زواله عزله كما علم مما اسلفناه
من شرح المقاصد وغيره وفي شرح المقاصد ولا يجوز
خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم تنعقد امامة
من بعده وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام

بالامر انعزل وصار كونه فينتقل الامر الى ولي العهد
والا فلا انتهى وفي الاصل مما يتعلق بالامامة مما يحتاج
اليه ارباب الفهم النجب النجباء والنحر نجاب جعله الله
تعالى غنية لكل منتاب وصانه عن كل حسود مرتاب
ولما فرغ من مباحث الامامة اتبعها بما هو من ثمراتها وفوائدها
وذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وترتبهما عليها ثم
وقيامها بها اولى واحق لانها مظنة الاقتدار على ردع
الاشرار وقمع الفجار وهما بالفروع اشبه ولذا ذكرا فيها
ايضا كالتوبة الا انهما لما جرى الخلاف في طريق وجوبهما
كما يأتي التحقا بالكلام فذكرا فيه ايضا وهما واجبان من
فروض الكفاية من حيث الظاهر عند وجود الشروط
الاتية اذا قام بهما في كل عصر من فيه غنا سقط وجوبهما
عن الباقين قال السعد وهذا الاتيان القول بانه
فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل
يسقط بفعل البعض نعم اذا انتصب لذلك احد تعين
عليه كما انهما بالقلب متعينان على كل احد قدر او لم
يقدر اذ ذلك غاية المقدور كما في الحديث وذلك اضعف
الايمان قاله الفاكهاني في شرحه على الاربعين ولذا
قيدنا بالحيثية المذكورة زاد النووي وهما ايضا من
النصيحة التي هي الدين قال السعد والمراد بالمعروف
الواجب وبالمنكر الحرام ولذا استووا القول بانهما واجبان
مع القطع بان الامر بالمعروف المندوب ليس بواجب بل
مندوب كما سيأتي في كلام الشهاب قال العلامة النووي

وغيره

وغيره ووجوبهما عند المعتزلة بالعقل وعندنا بالشرع
فالدليل على وجوبهما شرعا الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فكقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك
هم المفلحون كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر الاية واما السنة فعن البحر حدث ولا
حرج منها حديث البخاري عن النعمان بن بشير رضي
الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مثل القائم
في حدود الله تعالى والواقع فيها كمثل قوم استهموا على
سفينة فاصاب بعضهم اعلاها وبعضهم اسفلها
فكان الذين في اسفلها اذا استقوا من الماء مروا على
من فوقهم فقالوا لو انا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم
نؤذ من فوقنا فان تركوهم وما ارادوا هلكوا جميعا
وان اخذوا على ايديهم نجوا ونجوا جميعا القائم في حدود الله
معناه المنكر لها القائم في دفعها وازالتها فقوله
والواقع فيها تعنيه والحدود ما نهى الله ورسوله عنه
واستهموا اقترعوا ومنها حديث مسلم عن ابي سعيد
الخدري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول من راى منكم منكرا فليغيره بيده
فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك
اضعف الايمان ومنها حديثه ايضا عن ام سلمة عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يستعمل عليكم امرا
فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن انكر فقد
سلم ولكن من رضي وتابع قالوا يا رسول الله الا نقاتلهم

قال الا ما اقاموا فيكم الصلاة ومعناه من كره بقلبه ولم يقدر على
انكار بيد ولا لسان فقد برئ من الاثم وادى وظيفته ومن
انكر بحسب طاقته فقد سلم من المعصية ومن رضي
بفعلهم وتابعهم عليه فهو العاصي وفي الاصل منها
المعصم الحسن واما الاجماع فلان المسلمين في الصدر
الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه
مع الاقتدار عليه قال السعد فان استدل على
نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم
انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وبقوله تعالى لا اكراه
في الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
قلنا يا رسول الله متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر
قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم
واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم
اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات
وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا
يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر
المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله تعالى لا اكراه منسوخ
بايات القتال على انه ربما نافي في كون الامر والنهي اكراها
واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات
الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فقال [illegible] الواو
فيه للاستيناف وصيغة الامر للوجوب لانه عند الاطلاق
والتجرد عن القرينة يحمل عليه اي ويجب عليك شرعا بالادلة
السابقة ايها المكلف ان [illegible] في معروف

ومنه

ومنه هذا العفو وامر بالمعروف وسكت عن النهي عن المنكر وهو
مراد لاستلزام الامر له او لانه عينه او اكتفا به لتلازم
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتفرقه للامر
لشرفه ويفهم من كلامه حيث لم يعلقه بظهور الامام رد
مذهب الرافضة المشترطين في وجوبهما ذلك قال
امام الحرمين وهو اجماع قبل ظهورهم فلا يعتد فيه بخلافهم
كما انهم من عدم تخصيص الامر بهم لعدم تفرقة علمهم
وهو اجماع ايضا لان المسلمين في الصدر الاول وبعده
كانوا يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير
نكير من احد ولا توقف على اذن فلاحاد الامة من الرعية
ان يغير المنكر بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب
القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة
واذا علق بالشروط الاتي بسطها فوجوبه على الحاكم
اكد منه على من دونه وعلى من يكون مسموع القول
اكد منه على من دونه ايضا ومن ضعف سقط عنه التغيير
الا بالقلب فان قلت حملك الامر على الوجوب يخرج
منه الامر بالمندوب والنهي عن المنكر لعدم وجوبهما
قلت المعروف والمنكر عند الاطلاق ينصرفان للواجب
والمحرم كما قاله السعد والامدي ولذا تركه المصنف في عموم
التكليف بهما في الواجبات والمحرمات والمندوبات وقصرهما
في الاولين قولا القاضي والامام وقال ابن بشير في كونه
في المندوبات ندبا او وجوبا قولان وعلى هذا يمكن ادراج
المندوبات تحته باعتبار القول بوجوب الامر بها
تنبيهات الاول قال القرافي للامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ثلاثة شروط الشرط الاول ان يعلم ما يامر به
وينهى عنه فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه ولا
الامر به قال العبد رحمه الله قال امام الحرمين
ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام
فنهيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا
اختفى مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ولا نهي بل
الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهدات
يعترض بالردع والزجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف
اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان
المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية
ان للحنفيات يحتسب على الشافعي في اكل الضبع
ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي
في شرب المثلث والنكاح بلا ولي انتهى قلت ايضاحه
قول القرافي اذا راينا من فعل شيئا مختلفا في تحريمه وتحليله
وهو يعتقد تحريمه انكرنا عليه لانه منتهك للحرمة
من جهة اعتقاده وان اعتقد تحليله لم ننكر عليه لانه
ليس عاصيا ولانه ليس احد القولين اولى من الاخر
او هو اولى ولكن لم تتعين المفسدة الموجبة لاباحة
الانكار الا ان يكون مدرك القول بالتحليل ضعيفا جدا
ينقض قضاء القاضي بمثله لبطلانه في الشرع كواطئ
الجارية بالاباحة معتقدا المذهب عطاء وشارب النبيذ
معتقدا المذهب ابي حنيفة وان لم يكن معتقدا تحليلا ولا
تحريما والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة ارشد للترك
برفق من غير انكار وتوبيخ لانه من باب الورع المندوب

والامر

والامر بالمندوبات والنهي عن المكروهات شانهما الارشاد
من غير توبيخ الشرط الثاني ان يامن من ان يؤدي
انكاره الى منكر اكبر منه مثل ان ينهى عن شرب الخمر فيؤول
نهيه عنه الى قتل النفس او نحوه قال القرافي هذه
المسالة قسمان تارة يكون اذا نهاه عن منكر فعل ما هو
اعظم منه في غير الناهي وتارة يفعله في الناهي بان ينهاه
عن الزنا فيقتله المنهي فالقسم الاول اتفق الناس على
فيه م انه يحرم النهي عن المنكر والقسم الثاني اختلفوا فيه فمنهم من
سواه بالاول نظرا لعظم المفسدة ومنهم من فرق وقال
هذا لا يمنع والتغرير بالنفوس مشروع في طاعة الله
عز وجل كقوله عز وجل وكاين من نبي قتل معه ربيون
كثير مدحهم بانهم قتلوا بسبب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما
ضعفوا وما استكانوا وهو يدل على ان بذل النفوس
في طاعة الله مامور به وقد قتل يحيى بن زكريا صلوات
الله وسلامه عليهما بسبب انه نهى عن تزويج الربيبة
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الجهاد
كلمة حق عند سلطان جائر ومعلوم انه عرض نفسه
للقتل بمجرد الكلمة فجعله رسول الله صلى الله عليه
وسلم افضل الجهاد ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في
الاصول او الفروع من الكبائر او الصغائر وقد خرج ابن
الاشعث مع جمع كثير من التابعين في قتال الحجاج وعرضوا
انفسهم للقتل وقتل منهم خلائق كثيرة بسبب ازالة
ظلم الحجاج وعبد الملك بن مروان وكان ذلك في الفروع
لا في الاصول ولم ينكر احد من العلماء عليهم ذلك ولم

بين اهل الحد والعزم من السلف الصالح على ذلك وظهر من
النصوص ان المفسدة العظمى انما تمنع من الامر والنهي اذا
كانت من غير هذا الفصل انتهى هذا فلا انتهى ونحوه للشافعية
وغيرهم ولفظ السعد ومنها اي الشروط انتفا معرفة مفسدة
اكبر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون
الجواز حتى قالوا يجوز له الامر والنهي وان ظن انه
يقتله ولا ينكي لكناية بضرب ونحوه لكن يرخص له
السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن
انه مقتول فانما يجوز له ذلك اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم
بقتل او جرح او هزيمة انتهى وفي كلامه ان خوف مفسدة
مساوية يسقط للوجوب اذ لا فائدة في الامر حينئذ ولا
اعرفه الآن لغيره نعم غيره صرح بان انتفا المفسدة
شرط في الجواز وذكرنا في الاصل ما يمكن به الجمع الشرط
الثالث ان يغلب على ظنه ان انكاره المنكر مزيل
له وان امره بالمعروف موثر في تحصيله كما للقرافي وغيره
وعبارة السعد ومنها تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا
عدم التاثير لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني
فان قيل يجب وان لم يوثر اعذارا للدين قلنا ربما
يكون ذلك اذ لا اله انتهت ونحوها قول الآمدي من
شروط الوجوب ان لا يياس من اجابته فقالا الكلام
ظاهر في الوجوب عند ظن الافادة وشكها ووهمها
ومن نمطها قول النووي قال العلماء ولا يسقط
عن المكلف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه
لا يفيد في ظنه بل يجب عليه فعله فان الذكرى تنفع
المومنين وقد قدمنا ان الذي عليه الامر والنهي لا القبول

ركنا

وكما قال الله عز وجل ما على الرسول الا البلاغ انتهى قال
الشهاب القرافي الغزالي بعد ذكر الشروط الثلاثة فعدم
احد الشرطين الاولين موجب للتحريم وعدم الشرط الثالث
يسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب وفيه ما عرفت
الثاني مراتب الانكار ثلاث اقواها ان يغير بيده
او بيد مامور واتباعه وهو واجب عينا مع القدرة فان لم
يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول وهي المرتبة الثانية
وليكن القول برفق لقوله عليه السلام من امر منكم
بمعروف فليكن امره ذلك بالمعروف وقال تعالى فقولا
له قولا لينا ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
فان عجز عن القول انتقل للمرتبة الثالثة وهي الانكار
بالقلب وهي اضعفها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه
فان لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك من الايمان
وروي وذلك اضعف الايمان اللفظ لابي داود ونحوه
في الصحيح والمراد من الايمان هنا العمل نحو وما كان الله
قد يكون ثم ليضيع ايمانكم اي صلاتكم لبيت المقدس فلا يرد ان المفهوم
الكافر بذلك اقوى الناس ايمانا فتدبره وايضاحه بالاصل
الثالث للوالدين ان يامرا ولدهما بالمعروف وينهياه عن المنكر
ن قال مالك ويخفض لهما جناح الذل من الرحمة وللاب شرط عصيا
المتلبس بالمنكر حيث كان ملابسا المفسدة واجبة الدفع
او تاركا لمصلحة واجبة الفعل وله امثلة كثيرة بالاصل
منها امر الجاهل بمعروف لا يعرف وجوبه ونهيه عن منكر
لا يعرف تحريمه كنهي الانبيا عليهم السلام الامم اول بعثتها

ولاشك في اطباق العلما على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالقول بل هو اجماع حتى قالوا ان امكنه ان يامر بمعروف
وجب عليه الجمع كمن يرى جماعة تركوا الصلاة فيامرهم
بكلمة واحدة قوموا للصلاة كما لا شك في عدم اشتراط
عدالة الامر ولا اذن الامام قاله الشاذلي ولفظ السعد
ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو
يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر
ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك احدهما
ان يترك الاخر وفي شامل ابن عرفة نقلا عن الامدي
ولا يشترط عدالة المكلف بل يجب عليه ولو كان
فاسقا فيجب على متعاطي الكاس النهي عنها لجالسي
لان النهي عن المنكر واجب والانكفاف عن المحرم
واجب والاخلال باحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل
الاخر ولو كان عدلا كان اولى لقوة غلبة الظن باجابته
انتهى الرابع ليس للمحتسب ان يبحث عما لم يظهر
من المحرمات وان غلب على الظن استسرار قوم بها
لامارات واثار ظهرت فذلك ضربان احدهما ان
يكون ذلك في انتهاك حرمة يفوت استدراكها مثل ان
يخبره من يثق بصدقه ان رجلا خلا برجل ليقتله
او بامراة ليزني بها فيجوز له في مثل هذه الحال ان
يتجسس ويقدم على الكشف والبحث حذرا من فوات
ما لا يستدرك وكذا لو عرف ذلك غير المحتسب
المتطوعة جاز لهم الاقدام على الكشف والانكار الضرب
الثاني ما قصر عن هذه الرتبة فلا يجوز التجسس عليه

ولا

ولا كشف الاستار عنه فان سمع اصوات الملاهي المنكرة
من دار انكرها خارج الدار ولم يهجم عليها بالدخول لان
المنكر ظاهر وليس عليه ان يكشف عن الباطن سوا استتر بغرا رة
او خرج او ذيل او دار الا ان يخبره عدلان بان فيها خمرا
فله تفتيشها لا بغير شهادتهما الا ان تقوم القرائن
كامر الخامس قال بعض الائمة ينبغي للامر والناهي
ان يكون بصورة من يقبل منه ذلك فلا ينبغي للعالم
ان يامر وينهى وليس لابسا عمامته او طيلسانه
او ثيابه التي تميزه ويعرف بها قال النووي في اذكا ره
ويجوز للامر بالمعروف والناهي عن المنكر وكل مؤدب ان
يقول لمن يخاطبه في ذلك الامر ويلك او يا ضعيف الحال
او يا قليل النظر لنفسه او يا ظالم لنفسه وما اشبه ذلك بحيث
لا يتجاوز الى الكذب ولا يكون فيه لفظ قذف لا صريحا ولا
كناية ولا تعريضا ولو كان صادقا في ذلك وانما يجوز ما قدمنا ه
ويكون الغرض منه التاديب والزجر ليكون الكلام
اوقع في النفس قلت ووقع لابن عبد السلام المالكي
ان بعض طلبته قال كلاما فقال لا يقول هذا الا كافر
وكان بمحضر من اكابر فقهاء تونس وعلمائها فلم
ينكره عليه احد السادس لم يتعرض في النظم
لشروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لشهرتها ولان
محلها كتب الفروع الفقهية والله اعلم وقد اتينا في
الاصل من تتمة الباب على اهم المسائل واتم الفوائد
وختمناه بمسائل النصيحة وفرض الكفاية وبيان ما يجب
منه ومما يكثر الوقوع فيه منه فينهى عن ارتكابه النميمة
والغيبة ولذا قال واجتنب وجوبا عينا ايها المكلف

ولو رقيقا او انثى نميمة اي ملابستها نقلا وسماعا
واعتقاد المقتضاها تصميما وعملا به قال العلماء هي
نقل كلام الناس بعضهم الى بعض على جهة الافساد بينهم
قال ابو حامد الغزالي النميمة انما تطلق في الغالب
على من ينم قول الغير الى المقول فيه كقوله فلان يقول
فيك كذا وليست النميمة مختصة بذلك بل حدها كشف
ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه او المنقول اليه
او ثالث وسواء كان الكشف بالقول او الكتابة
او الرمز والايما او نحوها وسواء كان المنقول من
الاعمال او الاحوال وسواء كان عيبا او غيره فحقيقة
النميمة افشا السر وهتك الستر عما يكره كشفه
وينبغي للانسان ان يسكت عن كل ما يراه من احوال الناس
الا ما في حكايته فائدة لمسلم او دفع معصية واذا رآه
يخفي مال نفسه فذكره فهو نميمة قال وكل من حملت
اليه نميمة وقيل له قال فيك فلان كذا لزمه ستة
امور الاول ان لا يصدقه لان النمام فاسق وهو
مردود الخبر الثاني ان ينهاه عن ذلك وينصحه ويقبح
له فعله الثالث ان يبغضه في الله تعالى فانه
بغيض عند الله تعالى والبغض في الله واجب فيجب بغض
من ابغضه الله تعالى الرابع ان لا يظن بالمنقول
عنه الغائب السوء لقول الله اجتنبوا كثيرا من الظن
ان بعض الظن اثم الخامس ان لا يحمله ما حكى له
على التجسس والبحث عن تحقق ذلك قال تعالى ولا
تجسسوا السادس ان لا يرضى لنفسه ما نهى النمام

عنه

عنه فلا يحكي نميمته عنه فيقول فلان حكى لي كذا
فيصير به نماما ويكون آتيا ما نهى عنه وقد جاء ان
رجلا ذكر لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه رجلا بشي
فقال عمر ان شئت نظرنا في امرك فان كنت كاذبا
فانت من اهل هذه الآية هماز مشاء بنميم وان شئت
عفونا عنك قال العفو يا امير المومنين لا اعود اليه ابدا
ورفع انسان رقعة الى الصاحب بن عباد يحثه فيها على
اخذ مال يتيم وكان مالا كثيرا فكتب على ظهرها النميمة
قبيحة ولو كانت صحيحة والميت رحمه الله واليتيم جبره
الله والمال ثمره الله والساعي لعنه الله تنبيهات
الاول قال النووي كل هذا المذكور في النميمة اذا لم
يكن فيها مصلحة شرعية فان دعت حاجة اليها فلا
منع منها وذلك كما اذا اخبره شخص بان انسانا يريد
الفتك به او باهله او بماله او اخبر الامام او من له
ولاية بان انسانا يفعل كذا او يسعى بما فيه مفسدة
ويجب على صاحب الولاية الكشف عن ذلك وازالته
فكل هذا وما اشبهه ليس بحرام وقد يكون بعضه
واجبا وبعضه مستحبا على حسب المواطن الثاني
النميمة محرمة اجماعا والمذاهب متفقة على انها
كبيرة والاصل في ذلك خبر الصحيحين لا يدخل الجنة
نمام وفي رواية لمسلم قتات وهو النمام وروينا
ايضا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان
في كبير وفي رواية البخاري بلى انه كبير اما احدهما
فكان يمشي بالنميمة واما الآخر فكان لا يستتر من بوله

قال النووي قال العلما يعني وما يعد بان في كبير اي كبير
في زعمهما او كبير تركه عليهما او عند الناس وان كانت
كبيرا عند الله وبه يبطل توهم ان النميمة ليست من
الكباير والله اعلم الثالث القتات بفتح القاف
وتشديد التا المثناة من فوق قال الجوهري وغيره
يقال نم الحديث ينمه وينمه بكسر النون وضمها والرجل
نمام ونم وقته يقته بضم القاف قتا ولا يخفى عليك
ان التعريف السابق لها يدل على انها مصدر او اسمه
وان جعلت بمعنى المفعول اي منماة فهي ما نقل من
كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد واحتف
ايضا غيبة كذلك وهي ذكر الانسان بما فيه مما يكره
سوا كان في بدنه او دينه او دنياه او نفسه او خلقه
او خلقه او ماله او ولده او والده او زوجه او خادمه
او مملوكه او عمامته او ثوبه او مشيته او حركته او بشاشته
او خلاعته او عبوسه او طلاقته او غير ذلك مما يتعلق
به سوا ذكرته بلفظك او كتابك او اشرت اليه بعينك
او يدك او راسك او نحو ذلك اما البدن فكقولك اعمى
اعرج اعمش اقرع قصير طويل اسود اصفر واما الدين
فكقولك فاسق سارق خاين ظالم متهاون بالصلاة
متساهل في النجاسات ليس بارا بوالديه لا يضع
الزكاة في مواضعها لا يجتنب الغيبة واما الدنيا
فقليل الادب متهاون بالناس لا يرى لاحد عليه
حقا كثير الكلام كثير الاكل او النوم ينام في غير
وقته يجلس في غير موضعه واما المتعلق بوالده
فكقوله ابوه فاسق او هندي او نبطي او زنجي اسكاف

بزاز

بزاز نخاس نجار حداد حايك واما الخلق فكقوله سيئ الخلق
متكبر مراي عجول جبار عاجز ضعيف القلب متهور عبوس
خلي العذار ونحوه واما الثوب فواسع الكم طويل الذيل
وسخ الثوب ونحو ذلك ويقاس الباقي بما ذكرناه وقد نقل
ابو حامد الغزالي اجماع المسلمين على ان الغيبة ذكرك غيرك
بما يكره وسياتي الحديث الصحيح المصرح بذلك ولما اسلف
النووي ما تقدم قال قد ذكرنا ان الغيبة ذكر الانسان
بما يكره سوا ذكرته بلفظك او في كتابك او رمزت اليه
او اشرت اليه بعينك او يدك او راسك وضابطه كل ما
افهمت به غيرك نقصان مسلم فهو غيبة محرمة ومن ذلك
المحاكاة بان يمشي متعارجا او متطاطيا او على غير ذلك
من الهيات مريدا حكاية هيئة من تنقصه بذلك
فكل ذلك حرام بلا خلاف ومن ذلك اذا ذكر مصنف في كتابه
شخصا بعينه قائلا قال فلان كذا مريدا تنقصه والشناعة
عليه فهو حرام فان اراد بيان غلطه لئلا يقلد او بيان
ضعفه في العلم لئلا يغتر به ويقبل قوله فهذا ليس غيبة
بل نصيحة واجبة يثاب عليها اذا اراد ذلك وكذا اذا
قال المص او غيره قال قوم او جماعة كذا وهذا غلط
او خطا او جهالة او غفلة او نحو ذلك فليس غيبة انما
الغيبة ذكر انسان بعينه او جماعة معينين ومن الغيبة
المحرمة قولك فعل كذا بعض الناس او بعض الفقها
او من يدعي العلم او بعض المفتين او بعض من ينسب
الى الصلاح او يدعي الزهد او بعض من مر بنا اليوم او بعض
من رايناه او نحو ذلك اذا كان المخاطب يفهمه بعينه

لحصول التفهيم ومن ذلك غيبة المتفقهين والمتعبدين فانهم
يعرضون بالغيبة تعريضا يفهم به كما يفهم بالتصريح فيقال
لاحدهم كيف حال فلان فيقول الله يصلحنا الله يغفر لنا الله
يصلحه نسال الله العافية نحمد الله الذي لم يبتلنا بالدخول
على الظلمة نعوذ بالله من الشر الله يعافينا من قلة
الحيا الله يتوب علينا وما اشبه ذلك مما يفهم منه
تنقصه فكل ذلك غيبة محرمة وكذلك اذا قال فلان
مبتلى بما ابتلينا به كلنا او ما له حيلة في هذا كلنا نفعله
وهذه امثلة والا فضابط الغيبة تفهيمك المخاطب
نقص انسان كما سبق انتهى ومقتضاه انك اذا ذكرت
شخصا تعرفه دون المخاطب بما يكرهه لو سمعه لا يكون
غيبة وهو يشكل على تحريم الغيبة في الخلوة دون محضر
احد مع انطباق التعريف عليها وقد تعرضنا لايضاحه
بالاصل تتمات الاولى تقدم حكم النميمة
ومرتبتها واما حكم الغيبة فالحرمة بالاجماع وفي الكتاب
العزيز ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وفي صحيح مسلم
وسنن ابي داود والترمذي والنسائي عن ابي هريرة
رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
اتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال
ذكرك اخاك بما يكره قيل افرايت ان كان في اخي ما اقول
قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه
ما تقول فقد بهته قال الترمذي حديث حسن صحيح
وفي سنن ابي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها
قالت قلت للنبي صلى الله عليه وسلم حسبك من صفية

كذا

كذا وكذا تعني قصيرة فقال لقد قلت كلمة لو مزجت بما
البحر لمزجته قال الترمذي حديث حسن صحيح النووي
مزجته خالطته مخالطة يتغير بها طعمه او ريحه لشدة
نتنها وقبحها وهذا الحديث من اعظم الزواجر عن الغيبة
واعمها وما نعلم شيئا من الاحاديث يبلغ في الذم الى
هذا المبلغ وما ينطق عن الهوى واما مرتبتها فاختلف
فيها فذهب القرطبي وهو مختار المذهب الى انها كبيرة
بلا خلاف يعني في المذهب ويشملها تعريف الاكثر
للكبيرة بما توعد عليه بخصوصه ففي سنن ابي داود
عن انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لما عرج بي الى السما مررت باقوام لهم اظفار من
نحاس يخمشون بها وجوههم وصدورهم فقلت من
هولا يا جبريل قال هولا الذين ياكلون لحوم الناس
ويقعون في اعراضهم واليه ذهب كثير من الشافعية
ايضا وذكر صاحب العدة منهم انها صغيرة واقره عليه
الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها
والذي جزم به ابن حجر الهيتمي في شرح الشمايل ان غيبة
العالم وحامل القران كبيرة واما غيبة غيرهما فصغيرة
الثانية قال النووي اعلم ان الغيبة كما يحرم على المغتاب
ذكرها يحرم على السامع استماعها واقرارها فيجب على
كل من سمع انسانا يبتدي بغيبة محرمة ان ينهاه ان لم
يخف ضررا ظاهرا فان خافه وجب عليه الانكار بقلبه
ومفارقة ذلك المجلس ان تمكن من مفارقته فان قدر
على الانكار بلسانه او على قطع الغيبة بكلام اخر لزمه ذلك

فان لم يفعل عصى فان قال بلسانه اسكت وهو يشتهي [بقلبه]
استمراره فقال ابو حامد الغزالي ذلك نفاق لا يخرجه عن
الاثم ولابد من كراهته بقلبه ومن اضطر الى المقام في ذلك
المجلس الذي فيه الغيبة وعجز عن الانكار او انكر فلم يقبل
منه ولم تمكنه المفارقة بطريق من الطرق حرم عليه
الاستماع والاصغا للغيبة بل طريقه ان يذكر الله تعالى
بلسانه او بقلبه او يتفكر في امر اخر ليشتغل عن استماعها
ولا يضره بعد ذلك السماع من غير استماع واصغاء في
هذه الحالة المذكورة فان تمكن بعد ذلك من المفارقة
وهم مستمرون في الغيبة ونحوها وجبت عليه المفارقة
قال الله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا
فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره واما ينسينك
الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
الثالثة الغيبة بالقلب محرمة كما تحرم باللسان
اذ سوء الظن حرام مثل القول فكما يحرم ان تحدث غيرك
بمساوي انسان يحرم عليك ان تحدث نفسك بذلك قال الله
تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن وفي الصحيحين اياكم والظن
فان الظن اكذب الحديث والمراد عقد القلب وحكمه على
غيرك بالسوء واما الخواطر وحديث النفس اذا لم يستقر
ويستمر عليه صاحبه فمعفو عنه باتفاق العلما لانه لا اختيار
له في وقوعه ولا طريق الى الانفكاك عنه وبسطناه بالاصل
الرابعة مما يحمي من الوقوع في الغيبة ويبعث على الاقلاع
عنها ان يتذكر النصوص الواردة في الكتاب والسنة
كقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد
وقوله

وقوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله
صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله
تعالى ما يلقي لها بالا يهوي بها في جهنم سبعين خريفا ولما
قال رجل للحسن البصري انك تغتابني قال له ما بلغ قدرك
عندي ان احكمك في حسناتي وعن ابن المبارك لو كنت مغتابا
احدا لاغتبت والدي لانهما احق بحسناتي الخامسة
اعلم انه ينبغي لمن سمع غيبة مسلم ان يردها ويزجر قائلها
فان لم ينزجر بالكلام زجره بيده فان لم يستطع باليد
ولا باللسان فارق ذلك المجلس على ما مر تفصيله فان
سمع غيبة شيخه او غيره ممن له عليه حق او كان من اهل
الفضل والصلاح كان الاعتنا بما ذكرناه اكثر والاحاديث فيها
مبسوطة في السنن السادسة وقع في كلام القرافي وابن
ناجي اعتبار عدم حضور المغتاب فما وقع في وجهه وبحضرته
مما يكرهه ليس بغيبة واما بحضوره فقال القرافي انه الهمز
واما اللمز فهو الغيبة وقيل اللمز هو ما بحضوره والهمز هو الغيبة
وبسطها بالاصل وورد في الاحاديث الدالة على حرمة الغيبة
ذكر الاخوة تارة والمسلم اخرى فاغتر به جمع وقالوا لا غيبة
في الكافر لانه فاسق متجاهر وسيأتي ان كل من كان كذلك
لا تحرم غيبته السابعة انظر هل يشكل على اعتبارهم
في الغيبة ان تكون بما يكرهه المغتاب لو سمعه ذكر من يتبجح
بالفساد ويعده فخرا له في حال غيبته من ذلك المجالس كالعزا
او زينته بالسرقة فانه لا يتعاطاها عندهم الا الشجعان
او يؤخذ بظاهره ولا يكون هذا غيبة لعدم تاذيه به عند
عرضه عليه وبهذا جزم جمع من شراح رسالة المالكية

قلت وهو الصواب لما يأتي من ان هذا متجاهر بفسقه
والله اعلم الثامنة اعلم ان العلما رضي الله عنهم ذكروا
ان الغيبة وان كانت محرمة تباح في احوال للمصلحة بل
ربما وجبت والمجوز لها غرض صحيح شرعي لا يمكن الوصول
اليه الا بها وذلك ستة امور الاول التظلم فيجوز للمظلوم
ان يتظلم الى السلطان او القاضي او غيرهما ممن له ولاية
او له قدرة على انصافه من ظالمه فيذكر ان فلانا ظلمني
وفعل بي كذا واخذ لي كذا او نحو ذلك الثاني الاستعانة
على تغيير المنكر ورد العاصي الى الصواب فيقول لمن
يرجو قدرته على ازالة المنكر فلان يعمل كذا فازجره
ونحو ذلك بشرط ان يكون مقصوده التوصل الى ازالة
المنكر فان لم يقصد ذلك كان حراما الثالث الاستفتاء بان
يقول للمفتي ظلمني ابي او اخي او فلان بكذا فهل له ذلك ام لا
وما طريقي في الخلاص منه وتحصيل حقي ودفع الظلم عني ونحو
ذلك وكذا قوله زوجتي تفعل كذا او زوجي يفعل كذا
او نحو ذلك فهذا جائز للحاجة ولكن الاحوط ان يقول ما تقول
في رجل كان من امره كذا او في زوج او زوجة تفعل كذا ونحو
ذلك فانه يحصل به الغرض من غير تعيين ومع ذلك
فالتعيين جائز لحديث هند حيث قالت له عليه السلام ان
ابا سفيان رجل شحيح الحديث ولم ينهها عليه السلام عن
ذلك الرابع تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم وذلك
من وجوه منها جرح المجروحين من الرواة للحديث والشهود
والاوصيا وذلك جائز باجماع المسلمين بل واجب للحاجة

ويشترط

وشرط الشهاب القرافي في جرح الشهود ان يكون عند الحكام
وعند توقع الحكم بقول المجروح ولو في مستقبل الزمان اما
عند غير الحكام فيحرم لعدم الحاجة لذلك والتفكه
باعراض الناس حرام والاصل فيها العصمة كما شرط في
جرح الرواة ان يكون لطلبة العلم الحاملين ذلك
لمن ينتفع به قال وهذا اوسع من امر الشهود لانه
لا يختص بالحكام بل يجوز لمن يضبطه وينقله وان لم
نعلم عين الناقل لانه يجري مجرى ضبط السنة
والاحاديث وطالب ذلك غير متعين قال ويشترط
في هذين القسمين ان تكون النية خالصة لله عز وجل
في نصيحة المسلمين عند حكامهم وفي ضبط شرايعهم اما ان
كان لاجل عداوة او تفكه بالاعراض وجريا مع الهوى
فذلك حرام وان حصلت به المصالح عند الحكام والرواة
فان المعصية قد تجر الى المصلحة كمن قتل حربيا يظنه
مسلما فانه عاص من جهة ظنه وان حصلت المصلحة
بقتل الكافر وكذلك من يريق الخمر يظنها خلا
فانه عاص بظنه واندفعت المفسدة بفعله قال
ويشترط ايضا في هذا القسم الاقتصار على القوادح
المخلة بالشهادة او الرواية فلا يقول هو ابن زنى
ولا ابوه لاعن به امه الى غير ذلك من المؤلمات
التي لا تعلق لها بالشهادة او بالرواية انتهى ومنها
اذا استشارك انسان في مصاهرة او مشاركة او ايداع

او معاملة او غير ذلك وجب عليك ان تذكر له ما تعلمه منه
على جهة النصيحة فان حصل الغرض بمجرد قولك لا تصلح لك
معاملته او مصاهرته او لا تفعل هذا او نحو ذلك لم تجز
الزيادة بذكر المساوي وان لم يحصل الغرض الا بالتصريح
بعينه فاذكره بصريحه وشرط القرافي في هذا النوع ان
تكون الحاجة ماسة لذلك وان يكون المنصوح شرع في
تلك المصلحة او عزم على الشروع فيها وان لم يستشر
الناصح لان النصيحة واجبة على العالم بوجه المصلحة وان لم
يسأل قلت وصريح كلام القرطبي انه اذا لم يسأل كان
واقتضى كلام الجزولي انه لا يجب على من علم حال شخص سئل
عنها ان يبينها الا اذا لم يكن هناك من يعلمها والا كان تعرضه
لذلك غيبة وهو بعيد واما قوله انه لا يكشف عن حاله في
الغرض المذكور الا اذا سئل عنها والا كان ذلك غيبة فلا يؤخذ
بظاهره والله اعلم نعم شرط القرافي ان يقتصر الناصح على ذكر
ما يخل بتلك المصلحة من العيوب خاصة قال فالشرط الاول
احترازا من ذكر عيوب بعض الناس خشية ان يقع بين الناس
وبينه من المخالطة والمعاملة ما يقتضي ذلك فهذا حرام
بل لا يجوز الا عند مسيس الحاجة ولولا ذلك لابيحت الغيبة
مطلقا لان خشية ذلك قائمة في الكل والشرط الثاني
احترازا من ان يستشار في امر الزواج فيذكر العيوب المخلة بالشركة
او المساقاة مثلا او يستشار في المزرعة فيذكر العيوب
المخلة بمصلحة السفر والعيوب المخلة بمصلحة الزواج
فالزيادة على العيوب المخلة بما استشير فيه حرام ذكرها

بل

بل يقتصر على ما عين له او ما عرف الاقدام عليه انتهى ومنها
اذا رايت من يشتري عبدا مثلا معروفا بالسرقة او الزنا
او الشرب او غيرهما فعليك ان تبين ذلك للمشتري ان لم يكن
يعلمه ومنها اذا رايت متفقها يتردد الى مبتدع او فاسق
ياخذ العلم عنه وخفت ان يتضرر المتفقه بذلك فعليك
نصيحته ببيان حاله ويشترط ان يقصد النصيحة تامة
وهذا مما يغلط فيه وقد يحمل المتكلم بذلك الحسد ويلبس
الشيطان عليه ذلك ويخيل له انه نصيحة وشفقة فليتفطن
لذلك ومنها ما ذكره الشهاب القرافي من ان مذاهب ارباب
البدع والتصانيف المضلة ينبغي ان يشهر في الناس فسادها
وعيبها وانهم على غير الصواب ليحذرها الناس والضعفا
فلا يقعوا فيها وينفر عن تلك المفاسد ما امكن بشرط ان
لا يتعدى فيها الصدق ولا يفتري على اهلها من الفسوق
او الفواحش ما لم يقولوه ولم يفعلوه بل يقتصر على ما فيهم
من المنفرات خاصة فلا يقال عن المبتدع انه يشرب خمرا ولا انه
يزني ولا غير ذلك مما ليس فيه قال وهذا القسم داخل في المصلحة
غير انه لا يتوقف على المشاورة ولا مقاربة الوقوع في المفسدة
ومن مات من اهل الضلال ولم يترك شيعة تعظمه ولا كتبا
تقرا ولا سببا يخشى منه افساده لغيره فينبغي ان يستر بستر الله
عز وجل ولا يذكر له عيب البتة وحسابه على الله تعالى وقد
قال عليه السلام اذكروا محاسن موتاكم فالاصل اتباع هذا الا
ما استثناه صاحب الشرع ومنها ان تكون له ولاية ولا يقوم

سقا

بما علي وجهها اما بان لا يكون صالحا لها واما بان يكون فا
او مغفلا ونحو ذلك فيجب ذكر ذلك لمن له عليه ولاية عامة
ليزيله ويولي من يصلح او يعلم ذلك منه ليعامله بمقتضى
حاله ولا يغتر به وان يسعى في ان يحثه على الاستقامة
او يستدل به غيره الخامس ان يكون مجاهرا
بفسقه او بدعته كالمجاهر بشرب الخمر او مصادرة الناس
واخذ المكس وجباية الاموال ظلما وتولي الامور الباطلة
فيجوز ذكره بما يجاهر به ويحرم ذكره بغيره من العيوب
الا ان يكون لجوازه وجه اخر مما ذكرناه هذا كلام النووي
ونحوه قول الغزالي المعلن بالفسوق كقول امرئ القيس
فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع ؎ فيفتخر بالزنى في شعره
فلا يضر ان يحكى ذلك عنه لانه لا يتألم اذا سمعه بل قد
يسر به لكن التحاشي فان الغيبة انما حرمت لحق المغتاب
وتألمه وكذلك من اعلن بالكبر وبتظاهر بطلبه من الامرا
والملوك وفعله وينازع فيه ابنا جنسه وكثير من اللصوص
يفتخر بالسرقة والاقتدار على التسور على الدور العظام
والحصون الكبار فذكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم
لانهم لا يتأذون بسماعه بل يسرون انتهى لا يقال
اشتراط الاعلان والمجاهرة يرده اطلاق حديث لا غيبة
في فاسق لانا نقول هو غير ثابت الصحة عند اهل
العلم ولو سلمت صحته وجب تقييده بما اذا اغتيب
بفسق ما به فسق بعد تتوبه عليه او يجاهر به
فما زاره عليه اما بعد التوبة فلا ولا يجوز حمله على
اطلاقه اتفاقا السادس التعريف فاذا كان
الانسان معروفا بلقب كالاعمش والاعرج والاصم

والاعمى

والاعمى والاحول والافطس والاحدب وقتيبة وغيرها جاز
تعريفه بذلك بنية التعريف ويحرم اطلاقه على جهة
التنقيص ولو امكن التعريف بغيرها كان اولى فهذه ستة
اسباب ذكرها العلماء مما تباح بها الغيبة على ما ذكره
النووي والغزالي وغيرهما كالقرافي وابن الحاج في المدخل
بزيادة بيناها في الاصل خاتمة الغيبة حق ادمي فاذا
تاب منها المغتاب يندم ويقلع ويعزم ان لا يعود وتطلب
عفو صاحبها عنه ولو بالبراءة المجهولة عندنا وهو احد
وجهين عند الشافعية والمالكي وهو الاصح عندهم لا بد من
الاعلام بها بعينها وعند الحنفية يعتبر تعيينها ان بلغت
المغتاب على وجه الحق مبسوطة بالاصل ولما كانت
الخصال الذميمة والاخلاق الردية مشاركة للغيبة
في مطلق طلب التجنب عنها والمباعدة منها وكان
هذا النظم غير موضوع لاستقصائها وليس المقصود
له استيفا ما يانيه عليها في الجملة بقوله عطفا على
نميمة **و** اجتنب ايضا ايها المكلف **خصلة** اي ملابسة
كل خصلة **ذميمة** اي مذمومة شرعا سواء في ذلك
نفسها وما سواها عطف عام على خاص مثل فاكهة
ونخل ورمان والتعميم اما من التنكير فقد تاتي النكرة
عامة نحو علمت نفس ما احضرت وتمرة خير من جرادة
واما من النعت فقد يفيد العموم بمعنى شمول كلها الصف
به فيدخل فيها الظلم والبغي والحرابة والغش والخديعة
والكذب المذموم واللهو وسائر الاباطيل وترك الصلاة ومنع
الزكاة وعدم الحج للمستطيع وعقوق الوالدين ومباينة المسلمين

ويترك الاشتغال بالعلوم الواجبة ولو كفاية عند اعراض
الجميع عن القيام بها وساير انواع الفسق المشار اليها
بوات التمثيل في قوله كالعجب عرفه العراقي بانه رؤية
العبادة واستعظامها من العبد قلت او قال هو
رؤية النفس واعمالها واستعظام العبد ذلك فهذا كان
اولى لما ذكره اخذ ذلك بقوله فهو معصية تكون بعد
العبادة ومتعلقة بها هذا التعلق الخاص كما يعجب العابد
بعبادته والعالم بعلمه وكل مطيع بطاعته فهذا حرام
غير مفسد للطاعة لانه يقع بعدها بخلاف الريا
فانه يقع معها فيفسدها وسر تحريم العجب انه سوء
ادب مع الله تعالى فان العبد لا ينبغي له ان يستعظم
ما يتقرب به لسيده بل يستصغره بالنسبة الى عظمة
سيده لاسيما عظمة الله تعالى ولذلك قال الله تعالى
وما قدروا الله حق قدره اي ما عظموه حق تعظيمه
فمن اعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع ربه وهو
مطلع عليه وعرض نفسه لمقت الله وسخطه ونبه
على ضد ذلك بقوله تعالى والذين يؤتون ما اتوا
وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون معناه يفعلون
من الطاعات ما يفعلون وهم خايفون من لقا الله
عز وجل بتلك الطاعات احتقارا لها وهذا يدل
على طلب هذه الصفة والنهي عن ضدها فالعجب راجع
للعبادة فقط بخلاف الكبر فانه راجع للحق وللعباد
كما ياتي وكالكبر وهو بطر الحق وغمص الناس كما
فسره به النبي صلى الله عليه وسلم حين قال كما في مسلم

لن

لن يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من الكبر فقالوا يا رسول
الله ان احدنا يحب ان يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة
فقال ان الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر بطر الحق وغمص
او وغمط الناس بالصاد والطا المهملتين قال العلما
بطر الحق رده على قايله وغمص الناس احتقارهم وقوله
عليه السلام لن يدخل الجنة وعيد عظيم يقتضي ان الكبر
من الكباير على راي شنف ثم هذا الحديث وامثاله محمول
عندنا على المستحل او على عدم الدخول في وقت يدخلها فيه
غير المتكبرين اي في المبدا والنفي العام قد يراد به الخاص
اذا اقتضته النصوص اما القواعد فلا شاهد فيه للمعتزلة
على خلود مرتكب الكباير في النار ولا للخوارج على كفره
بارتكابها تنبيهات الاول الكبر على اعدا الله
والفساق واهل التجبر والشقاق لله تعالى مطلوب حسن
وعلى الصالحين وايمة الدين وشرايع المسلمين حرام وكبيرة
بل هو من اعظم ذنوب القلب نسال الله تعالى العافية
حتى قال بعض العلما كل ذنوب القلب ربما يكون سببه
الفتح الا الكبر الثاني ظهر من الحديث المذكور ان التجمل
بالملابس والمراكب والخيل والدور والاسرة والقصور
لا يلزم ان يكون كبرا ولا داخلا في مسماه نعم هذه الامور
قسمها العلما خمسة اقسام وحكاها القرافي في اللباس ولا
خصوصية له بذلك قال فيكون واجبا في ولاة الامور وغيرهم
اذا تعين عليه تنفيذ الواجب فان الهيبة المدرية
لا تصلح معها مصالح العامة من ولاة الامور اليوم لما جبلت
عليه النفوس في العصور المتاخرة من التعظيم بالصور عكس

ماكان في سلفنا الصالح من التعظيم بالدين والتقوى وقد يكون
مندوبا في الصلوات والجماعات وفي الحروب لرهبة العدو
والمراة لزوجها وفي العلما لتعظيم العلم في نفوس الناس
وقد قال عمر رضي الله عنه احب الي ان انظر الى القاري ابيض
الثياب وقد يكون حراما اذا كان وسيلة لمحرم كمن يتزين للنسا
الاجنبيات ليزني بهن وقد يكون مكروها اذا كان للتطاول على
امثاله وقد يكون مباحا اذا عري عن تلك الاسباب بان
لم يقصد به اظهار النعمة الثالث يمكن انقسام الكبر
الى اقسام التجمل الا الاباحة كما نبه عليه الشهاب في قواعده
فتدبر على الكفار في الحروب وغيره فقد قال تعالى يا ايها
النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقد يندب
على اهل البدع تقبيحا لما هم عليه وقد يحرم كما جاء في الحديث
والاباحة فيه بعيدة والفرق بينه وبين التجمل في تصور
الاباحة ان اصل التجمل الاباحة لقوله تعالى قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فاذا عدم
المعارض الناقل عن الاباحة ثبتت الاباحة واصل الكبر
التحريم فاذا عدم المعارض الناقل عن التحريم استصحب
فيه التحريم هنا وفرق ايضا بان الكبر من اعمال القلوب
والتجمل من افعال الجوارح التي يتعلق به الحسن
الرابع قد ظهر لك مما قررنا الفرق بين العجب والكبر
كما ظهر لك منه ان الكبر يتصف به الخالق والمخلوق وان العجب
لا يتصف به الا المخلوق الخامس الفرق بين العجب
والتسميع مع ان كلا منهما معصية موازية للعبادة ان العجب
بالقلب والتسميع باللسان اذ هو ان يعمل العمل لله ثم ينال
بشرينه في الناس حتى يتخذ ثوابه وفي مسلم وغيره قال

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وسلم من سمّع سمّع الله به يوم القيامة
اي ينادي به يوم القيامة هذا فلان عمل عملا لاثم اراد به غيري
والفرق بين التسميع وبين الريا كما يأتي ان العمل في صورة
التسميع يقع خالصا لله تعالى ثم يعقبه قصد الناس وفي الريا
يقع مقارنا لقصد الناس ولما كان مفسدا للعبادة في بعض
الصور والله اعلم السادس ذكرنا في الاصل جملة حسنة
من ادلة تحريم العجب والكبر والله اعلم وكذا الحسد
الاضافة فيه بيانية وهو تمني زوال نعمة المحسود سوا
تمنى انتقالها اليه ام لا كما يأتي واعلم انه اشترك مع الغبطة
في انهما طلب بالقلب غير انهما يفترقان من حيث ان الحسد
تمني زوال النعمة عن الغير والغبطة تمني حصول مثل نعمة
الغير من غير تعرض لطلب زوالها عن صاحبها وحكم الحسد
في الشريعة التحريم وحكم الغبطة فيها الاباحة لعدم تعلقها
بمفسدة البتة ودليل تحريم الحسد الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله عز وجل ومن شر حاسد اذا حسد
ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله ولا تتمنوا
ما فضل الله به بعضكم على بعض اي زواله بقرينة النهي عنه
واما السنة فمنها قوله عليه السلام دبّ اليكم داء الامم
قبلكم الحسد والبغضاء هي الحالقة حالقة الدين لا حالقة
الشعر والذي نفسي بيده لا تؤمنون حتى تحابوا الحديث
واما الاجماع فهو منعقد على تحريمه وذمه لانه اعتراض على الحق
ومعاندة له حيث انعم على غير الحاسد بما لم يعطه اياه فهو يريد
نقض فعله وازالة فضله تعالى الله عما يريد الحاسد علوا كبيرا
تنبيهان الاول ربما عبر عن الغبطة بلفظ الحسد للقرينة
مثل قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنتين رجل اتاه الله

القران فهو يقوم به اناء الليل ويعمل به بالنهار ورجل اتاه الله مالا
وسلطه على هلكته في الخير اي لا غبطة كاملة الا فيهما ذكر
الشاني العجب والكبر والحسد ربما كانت طبايع لا اختيار
للمكلف فيها فكيف يصح النهي عنها وجوابه ان المنهي عنه
حينئذ تعاطي اسبابها والعمل بمقتضاها وكالمراء
بالمد وهو في اللغة الاستخراج ماخوذ من مريت الناقة
اذا مسحت ضرعها لتدر لبنها ومريت الفرس اذا استخرجت
جريه بسوط او غيره كان كلا من المتماريين يمري صاحبه
اي يستخرج ما عنده او ما في كلامه وفي العرف منازعة
الغير فيما يدعي صوابه ولو ظنا قال تعالى فلا تمار
فيهم الا مراء ظاهرا قال الغزالي والمذموم منه طعنك
في كلام الغير لاظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير
قائله واظهار مزيتك عليه انتهى تنبيه انما اعاد
الكاف هنا لان ما قبل هذه الخصلة مذموم مطلقا
واما هذه فمنها ما يحمد ومنها ما يذم وكذلك قوله
وكالجدل بسكون اخره للوزن ويقال فيه الجدال
وهو لغة القران مصدر جادل اذا خاصم من الجدل
بسكون الدال وهو شد الضفر وهو ما ينسج عريضا
وقيل ما ينسج محرما قال ابو حامد الغزالي واما
الجدال فعبارة عن امر يتعلق باظهار المذاهب وتقريرها
وعرفه بعضهم بانه مقابلة الحجة بالحجة وبعضهم
بانه تفاوض بين اثنين فصاعدا لتحقيق حق او ابطال
باطل والمحرم منه المراد هنا ما كان لاحقاق باطل او ابطال
حق او ما كان لاظهار الخلل في كلام الغير لينسب بذلك
شرف العلم لنفسه وخسة الجهل لغيره واعلم ان كلا من المرا

والجدال

والجدال لا يتحقق الا بين اثنين فصاعدا وان المحرم منهما هو
الحق بالقول وترك الانقياد الى ما ظهر والجائز منهما
انما يكون طلبا لظهور الحق قال مالك الجدال ليس من الدين
في شيء وقال الشافعي ما ذاكرت احدا فقصدت المغالبة
وانما اذاكره لاظهار الحق من حيث هو حق وهو المناظرة واذا
كانت المناظرة وهي النظر بالبصيرة من الجانبين اظهارا
للصواب لاظهار الحق فلها اداب تجنب اضطراب ما عدا
اللسان من الجوارح والاعتدال في رفع الصوت وخفضه
وحسن الاصغا لكلام صاحبه وجعل الكلام مناوبة
لامناهبة والثبات على الدعوى ان كان محتجا والاصرار على
السؤال ان كان سايلا والاحترار عن التعنت والتعصب
والمغالبة وقصد الانتقام فان ذلك كله يذهب لطراوة
الكلام وان لا يتكلم فيما لم يقف له على علم ولا بموضع مهانة
ولا بمحضر جماعة تشهد لخصمه بالزور وترد كلامه بالتعصب
وان يجتنب الريا والمباهاة والضحك واللجاج وترك قول
الحق قال عبد الوهاب اذا تقدم على المجادلة مع هذه
الامور بتقوى الله سبحانه افادت المذاكرة خمس خصال
ايضاح الحجة وابطال الشبهة ورد المخطي الى الصواب
والضال الى الرشاد والنازع الى صحة الاعتقاد مع الذهاب
الى التعلم والتعليم وطلب الحق بالتحقيق واعلم ان
القول الجامع في المجادلة انها ان استلزمت مفسدة فهي
حرام ممنوعة شرعا كان يقصد التعنت والعناد ويخاصم
الحق بعد ظهوره او ينصر باطلا بعد خفاه او يغلب على ظنه
ان خصمه لا ينفع معه الجدال او يكون مما ليس تحته عمل
او يقصد افساد عقيدة مسلم وان لم تستلزم مفسدة فان

استلزمت مصلحة فهي مندوب اليها وربما وجبت في بعض
الاحيان وذلك بحسب الاشخاص والازمان وان لم تستلزمها
فهي مباحة وربما كان تركها اولى كذا قاله بعض شراح
الرسالة وقيد فيها امتناع المراء والجدال بان يكونا في الدين
واحترز بذلك منهما في الدنيا فانهما جائزان في احوالها
تنبيهات الاول مجادلة اهل الاهواء الغير ضرورية ممنوعة
لما فيها من مخالطتهم وترك هجرانهم الواجب وتحريك شبههم
فيخشى ان تؤثر في قلب السامع من القاصرين عن اليقين
ثم ومقتضى هذا ترك التشاغل بمقالتهم
الخبيثة ولو كانوا مسلمين الثانية مما تقرر علم عدم
اختصاص المراء بالفقهاء والجدال باهل الاهواء خلافا لقوم
الثالثة قال النووي واعلم ان الجدال قد يكون بحق
وقد يكون بباطل قال الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا
بالتي هي احسن وقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
وقال تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا فان
كان الجدال موقوفا على الحق وتقريره كان محمودا وان
كان في مدافعة الحق او كان جدالا بغير علم كان مذموما
وعلى هذا التفصيل تنزل النصوص الواردة في اباحته
وذمه الرابعة قال الغزالي واما الخصومة فلجاج
في الكلام ليستوفي به مقصوده من مال او غيره وتارة
يكون ابتداء وتارة تكون اعتراضا والمراء لا يكون الا اعتراضا
قال بعضهم ما رايت شيئا اذهب للدين ولا انقص
للمروءة ولا اضيع للذة ولا اشغل للقلب من الخصومة قال
الغزالي والمذموم منها انما هو ما كان بالباطل او بغير علم
كوكيل القاضي فانه يتوكل في الخصومة قبل ان يعرف

الحق

الحق في اي جانب هو فيخاصم بغير علم وكذا من يطلب حقه
لكنه لا يقتصر على قدر الحاجة بل يظهر اللدد والكذب للايذاء
او التسلط على خصمه وكذلك من خلط بالخصومة كلمات
تؤذي وكذا المعاند لقهر خصمه اذا كان لا غرض له من الخصومة
الا ذلك واما المظلوم المحق الذي ينصر حجته بالدليل الشرعي
من غير لدد واسراف وزيادة لجاج على الحاجة من غير قصد
عناد ولا ايذاء فهذا ليس حراما ولكن الاولى تركه ما وجد
اليه سبيلا لان ضبط اللسان في الخصومة على حد الاعتدال
متعذر والخصومة توغر الصدر وتهيج الغضب واذا هاج
الغضب حصل الحقد بينهما حتى يفرح كل واحد بمساءة
الاخر ويحزن بمسرته ويطلق اللسان في عرضه فمن خاصم
فقد تعرض لهذه الافات واقل ما فيه اشتغال القلب
حتى انه يكون في صلاته وخاطره متعلقا بالمحاجة والخصومة
فلا يبقى حاله على الاستقامة والخصومة مبدا الشرور وكذا
الجدال والمراء فينبغي ان لا يفتح عليه باب الخصومة الا لضرورة
لا بد منها وعند ذلك يحفظ لسانه وقلبه عن افات الخصومة
فان حفظ اللسان مطلوب عما عدا التكلم بالخير والله اعلم
وقوله فاعتمد تكملة وان جعل تنبيها على ان هذه المسائل
ليست من مباحث علم التوحيد كما مرت الاشارة اليه وانما
حقها ان تذكر في علم الفروع وهو العلم الباحث عن احوال
افعال المكلفين او في علم الاخلاق الذي هو علم يعرف به
انواع الفضائل وكيفية اكتسابها وانواع الرذائل
وكيفية اجتنابها وفائدته تحلي الانسان بالاخلاق
الكاملة المحمودة وتخليه عن الاخلاق الرذيلة المذمومة او في علم
التصوف الذي هو علم باصول يعرف به صلاح القلب

ت

وسائر الحواس رفائدته صلاح احوال الانسان وقد قدمنا في ما
التوكل بعض تعاريفه المشهورة لكان متكلفا ثم تخلص تخلصا
حسنا الى بيان قاعدة علم التصوف والتربية وتصفية القلب
وتهذيب الاخلاق ورياضة النفس بقوله **وكن** ايها
المكلف في عقدك وقولك وفعلك وخلقك وجميع حالتك
لان حالك حسنك وتعاملاتك وسائر تصرفاتك وتقلباتك
الظاهرة والباطنة الخاصة بك والمشتركة بينهم وبينك
ثم ذكر متعلق خبر الكون المحذوف بقوله **كما** اي كن
متصفا بمثل الاحوال التي **كان عليها خيار** اي افضل
الخلق وهم الانبيا وافضلهم كما مر محمد صلى الله عليه وسلم
ثم العلماء ثم الشهدا ثم الاوليا ثم الورعون ثم الزاهدون
ثم العابدون ولما كانت الاحاطة بفضائلهم متعذرة
وانواعها لا تتم على تمام الاحتمال بنقلها منكرة نامت
بها بحار التفسير والحديث وقد فتت بزبد فيضها كتب
التصوف في القديم والحديث اعرض عن تفصيلها ولم يعرج على
ضبطها وتناصيها اذ تكفي الموفق الاشارة ولا ينفع المخذول
والعياذ بالله سبحانه مبسوط العبارة ثم ابدل من خبر
الكون لبيان وجه الشبه خصلتين جامعتين لمهم تلك
الخصال بل ربما كانت لاشرف تلك الاحوال وهما الحلم
واتباع الحق اذ لا مزيد على حلمه صلى الله عليه وسلم ولا اوسع
في اتباع الحق من علمه فقال **حليف** فعيل بمعنى مفاعل
كجليس وانيس بمعنى مجالس ومؤانس اي محالف وملازم
حلم وهو التحمل والاناة والصبر وتحمل شان عباد الله
بحيث لا يستفزك الهوى ولا الشيطان ولا يحركك الغضب
مع التكثر بالاخوان فليس الشجاع بالصرعة وانما هو الذي

يملك

يملك نفسه عند الغضب ثم عطف على حليف بحرف عطف
مقدر قوله **وتابعا للهدى ودين الحق** متمسكا به
ممتثلا قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا ويحتمل ان المراد بالحق الحكم الشرعي المطابق للواقع
كما هو احد اطلاقاته له تقدمت وعليه فلا حذف واعلم
انه لا يكون تابعا للهدى ودين الحق اتباعا كاملا الا اذا
لازم على اقوال الشريعة وافعالها واعتقاداتها ظاهرا
وباطنا وجماع ذلك كله اربعة احاديث الاول
ما اخرجه مسلم عنه عليه السلام من كان يومن بالله
واليوم الاخر فليقل خيرا او ليصمت والثاني ما اخرجه
الترمذي في الزهد عنه عليه السلام من حسن اسلام
المرء تركه ما لا يعنيه والثالث ما اخرجه البخاري
في الادب عنه عليه السلام في وصيته المختصرة لابي هريرة
لا تغضب والرابع ما اخرجه مسلم عنه عليه السلام
لا يومن احدكم حتى يحب لاخيه او لجاره ما يحب لنفسه
زاد النسائي في رواية من الخير كما ان الشرع يدور
على اربعة احاديث احدها الحديث الثاني وثانيها
انما الاعمال بالنيات وثالثها الحلال بين والحرام بين
الحديث ورابعها ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد
فيما في ايدي الناس يحبك الناس ومن نظم العلامة طاهر
ابن المفوز

عمدة الدين عندنا كلمات • اربع من كلام خير البرية
اتق الشبهات وازهد ودع ما • ليس يعنيك واعملن بنية

وقوله **فكل خير** عطف على كلا من مما ذكر اي كن كما كان به خيار

الخلق لان كل خير في اتباع طريق من سلف اي تقدم من الانبيا
والصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصا الايمة الاربعة
المجتهدين ارباب المذاهب الذين انعقد الاجماع اليوم على
امتناع الخروج عن مذاهبهم كما تقدم ولا ينافيه ان السلف
الصالح متى اطلق ينصرف للصحابة لان قوله خيار الخلق قرينة
مانعة من اختصاصهم بالارادة به ثم عطف على كل خير قوله
وكل شر اي ولان كل شر في ابتداع اي اختراع واحداث
ما لم يكن في عصره صلى الله عليه وسلم من القرب والعبادات
او العاديات بنا على دخول البدعة فيها كالمعاملات كما هو
مختار اجلا الحنفية كالسرخسي وصاحب نصاب الاحتساب
ولا تناوله ادلة الشريعة اي في المذموم من طريق ابتداع من
خلف السلف الصالح في ما بعدهم روى ابو داود والترمذي
وقال حديث حسن صحيح وابن ماجه وابو نعيم عن ابي نجيح العرباض
ابن سارية السلمي قال وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد صلاة الصبح موعظة وجلت منها القلوب وذرفت
منها العيون فقلنا يا رسول الله كانها موعظة مودع
فاوصنا قال اوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وان
تامر عليكم عبد وانه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا
فعليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين المهديين عضوا عليها
بالنواجذ واياكم ومحدثات الامور فان كل بدعة ضلالة
قال العلما والبدعة لغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق
ومنه بديع السموات والارض اي موجدهما على غير مثال سبق
وشرعا ما احدث على خلاف امر الشارع ودليله الخاص والعام
بل يكون الحامل عليه مجرد الشهوة والارادة اما ما احدث مما
له اصل في الشرع اما بحمل النظير على النظير او بغيره لكن فانه

حسن

حسن اذ هو سنة الخلفا الراشدين والايمة المهديين ومن ثمه
قال عمر رضي الله عنه في التراويح نعمت البدعة هي وليس ذلك
مذموما بمجرد لفظ محدث او بدعة فان القران باعتبار
لفظه وانزاله وصف بالمحدث اول سورة الانبيا وانما مناط
الذم ما اقترن به من مخالفة السنة ودعاية الى الضلا لة
وهي من حيث هي منقسمة الى خمسة اقسام واجب وهو
ما تناولته قواعد الوجوب وادلته من الشرع كتدوين
القران والشرايع اذا خيف عليها الضياع فان التبليغ
لمن بعدنا من القرون واجب اجماعا واهمال ذلك حرام اجماعا
قاله بعض المتاخرين ومن البدع الواجبة على الكفاية
الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة
كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة بخلاف العروض
والقوافي ونحوها وفيه بحث طام وكالجرح والتعديل
وتمييز صحيح الاحاديث من سقيمها وتدوين نحو الفقه
واصوله وادلته والرد على القدرية والجبرية والمرجية
والمجسمة لان حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على
المتعين كما دلت عليه القواعد الشرعية ولا ياتي حفظها
الا بذلك وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وحرام
وهو كل بدعة تناولتها قواعد التحريم وادلته كتقديم
الجهال على العلما وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها
بطريق التوارث وجعل المستند في ذلك كون المنصب كان
لابيه وهو نفسه ليس باهل زاد بعضهم ومن البدع
المحرمة الاشتغال بمذاهب سائر اهل البدع المخالفة
لما عليه اهل السنة والجماعة ومندوب اليه وهو ما تناولته
قواعد الندب وادلته كصلاة التراويح جماعة وامامة

صور الائمة والقضاة وولاة الامور على خلاف ما كان عليه الصحابة
رضوان الله عليهم بسبب ان المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل
الا بعظمة الولاة في نفوس الناس وكان الناس في زمن
الصحابة رضوان الله عليهم تعظيمهم انما هو بالدين وسابق
الهجرة والاسلام ثم اختل النظام وذهب ذلك القرن وحدثت
قرون اخر لا يعظمون الا بالصور فتعين تفخيم الصور حتى
تحصل المصالح وقد كان عمر رضي الله عنه ياكل خبز الشعير
والملح ويفرض لعامله نصف شاة في كل يوم لعلمه بان
الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في النفوس ولم يحترموه
وتجاسروا عليه بالمخالفة فاحتاج الى ان يضع غيره في
صورة اخرى لحفظ النظام ولذلك لما قدم الشام وجد
معاوية بن ابي سفيان قد اتخذ الحجاب وارخى الحجاب
واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية وسلك
ما يسلكه الملوك فساله عن ذلك فقال له انا بارض نحن
فيها محتاجون لهذا فقال له لا امرك ولا انهاك ومعناه
انت اعلم بحالك هل انت محتاج الى هذا فيكون حسنا او غير
محتاج اليه فلا يسوغ لك التخلق به فدل ذلك على ان
احوال الائمة وولاة الامور تختلف باختلاف الامصار
والاعصار والقرون والاحوال فلذلك يحتاجون التجديد
زخارف وسياسات لم تكن قديما وربما وجبت في بعض
الاحوال زاد بعض المتاخرين ومن البدع المندوبة
احداث الربط والمدارس وكل احسان لم يعهد في العصر
الاول والكلام في دقائق التصوف والجدل وجمع المحافل والاستدلال
في المسائل العلمية ان قصد بذلك وجه الله تعالى ومكروه
وهو ما تناولته ادلة الكراهة من الشريعة وقواعدها

كتخصيص

كتخصيص الايام الفاضلة او غيرها بنوع من العبادة ففي
الصحيح لمسلم وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
تخصيص يوم الجمعة بصيام او ليلتها بقيام ومن هذا الباب
الزيادة في المندوبات المحدودة كما ورد في التسبيح عقب
الفريضة ثلاثة وثلاثين فيفعل مائة وورد صاع في
زكاة الفطر فيجعله عشرة اصوع بسبب ان الزيادة فيها
اظهار الاستظهار على الشارع وقلة ادب معه بل شان
العظما اذا حدد شيا وقف عنده وعد الخروج عنه قلة
ادب والزيادة في الواجب او عليه اشد في المنع لانه يودي
الى ان يعتقد ان الواجب هو الاصل والزائد عليه جميعا
ولذلك نهى مالك رحمه الله عن اتصال صيام ستة
ايام من شوال برمضان لئلا يعتقد انها من رمضان
وخرج ابو داود ان رجلا دخل الى مسجد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فصلى الفرض وقام ليصلي ركعتين
فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه اجلس حتى تفصل
بين فرضك ونفلك فبهذا هلك من كان قبلنا فقال
له رسول الله صلى الله عليه وسلم اصاب الله بك يا ابن الخطاب
يريد عمر ان من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض واعتقدوا
الجميع واجبا وذلك تغيير للشرائع وهو حرام اجماعا زاد
بعضهم ومن البدع المكروهة زخرفة المساجد وتزويق
المصاحف انتهى واعلم ان حكمنا على الزائد على التسبيح بالكراهة
انما هو من حيث زيادته فلا ينافي قول النووي وغيره انه
يثاب عليه يعني من حيث انه ذكر والله اعلم ومباح وهو
ما تناولته ادلة الاباحة وقواعدها من الشريعة كاتخاذ المناخل

للدقيق منى الاثار اول شي احدثه الناس بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم اتخاذ المناخل لان لين العيش واصلاحه من المباحات
فوسايله مباحة زاد بعضهم ومن البدع التوسع في لذيذ
الماكل والمشارب والملابس وتوسيع الاكمام فان قلت
فقد تقدم ان اقامة صور الايمة وغيرهم من ولاة الامور مندوب
اليها فان كان هذا المسلم فهو مندوب وان كان لغيرهم
فلا نسلم اباحته بكل قلت ليس الكلام الا فيما ذكر ولكن
العلما مختلفون في ذلك في حقهم فبعضهم يجعله مكروها وبعضهم
يجعله مندوبا وبعضهم يجعله مباحا فيترك كل كلام على بابه
من هذا الخلاف تنبيهات الاول اطلق الناظم الحكم
على البدعة بكونها شرا قلت هو كاطلاق ابن ابي زيد
في قوله الاصحاب متفقون على انكار البدع ولا شك في
اطلاق الحديث السابق فما جلا عليه يحمل عليه على انك عند
تاملك ما عرفت به البدعة فيما سلف تعرف ان الاطلاق صحيح
وانه انما ينصرف لذلك المفهوم والله اعلم الثاني قال بعضهم
كل حكم اجازه الشارع او منعه او امكن رده الى احدهما فهذا
واضح فان اجازه مرة ومنعه اخرى فالثاني ناسخ للاول
وان لم يرد عنه فيه شي ولا امكن رده الى الاجازة ولا منع
نفيه الخلاف قبل ورود الشرع والاصح ان لا حكم فلا تكليف
فيه بشي وقيل يرجع الى المصلحة والسياسة فما وافقها
اخذ به وما لا ترك اذا عرفت هذا عرفت ان قول القرافي
البدعة اذا عرضت تعرض على قواعد الشرع وادلته
فاي شي تناولها من الادلة والقواعد الحقت به من ايجاب
او تحريم او غيرهما وان نظر اليها من حيث الجملة بالنظر الى
كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت فان الخير

كله

المباحة صح

كله في الاتباع والشر كله في الابتداع فطابق النظم مطابقة تامة
الثالث قال ابو العباس الابياني من علما الاندلس فك الله
اسرها ثلاث لو كتبن في ظفر لوسعهن وفيهن خير الدنيا
والاخرة اتبع ولا تبتدع اتضع ولا ترتفع من ورع لا يتسع
ثم استانف بيان تفصيل مراتب من سلف وبين ان اعلاها
ما كان من اخلاقه واحواله صلى الله عليه وسلم فقوله وكل
هدي اي طريق وسنة منسوبة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم
لم تنسخ ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل في الجملة
ولا مما قام الدليل على اختصاصه به قد رجح اتباعنا
له فيه على غيره مما اخذ من العمومات والاجتهادات مما
ينسب الى ملته صلى الله عليه وسلم واما ما نسخ كقيام كل
الليل فهو مرجوح لانه خشية تضييع الفرايض او الاتيان بها
على كسل وفتور وكذا ما قصد به مجرد بيان الجواز كوضويه
عليه الصلاة والسلام مرة مرة ثم لا فرق فيما اضيف اليه
بين الاقوال والافعال والاعتقادات ومن هنا قال من
قال السنة الضعيفة احب الي من عقول الرجال وكذا
ما كان مختصا به صلى الله عليه وسلم كتزوجه عليه الصلاة
والسلام ازيد من اربع نسوة فان قلت لم يتعرض في
النظم لشي من تعدد القيود قلت لشهرة علمها ويمكن
ان يكون ... ان كل هدي له صلى الله عليه وسلم فهو باعتبار
كونه هديا له عليه الصلاة والسلام من حيث هو كذلك راجح في ذلك
الوقت على غيره مما لم يتعبده الله به في ذلك الوقت وحينيذ
فلا اعتراض الا من حيث انه بمعزل عن الغرض الذي هو بيان
ما هو الارجح بالنسبة الينا لنتبعه فيه دون غيره فتدبره

وقد يجاب بان قوله فما اي فكل هدي بلغك عنه صلى الله
عليه وسلم او بلغ امامك واخذ به ولو كان حتما ابيح وحل لك
اتباعه فيه فافعله مخرج لكل ما عداه مما يتوهم دخوله اذ
لا يباح لنا فعل ما كان منسوخا ولا ما كان خاصا به عليه الصلاة
والسلام ولا ما كان لمجرد بيان جواز الفعل ولا يخفى ان المراد
بالمباح هنا ما لم ينه عنه ولو تنزيها فيدخل فيه الواجب
والمسنون والمندوب والمباح المستوي طرفاه والامر
بفعله معناه انه لا عتب عليك في فعله ولا شك ان كل
ما ذكر كذلك فتدبره ودع اترك اي تجنب ما نهيه اي ما ترك
فعله ما لم يبح لك فعله لتوجه العتب عليك فيه محرما
كان او مكروها او خلاف الاولى ويدخل فيه المجمل والمورد
قبل بيان المراد منهما للجهل بكيفية وجه العمل بهما حينئذ ولا
يدخل فيه العام والمطلق قبل ورود المخصص والمقيد لوجوب
العمل بهما حتى يتحقق التخصيص والتقييد اذ الاصل عدمهما
تنبيهات الاول ان من كلامه ثلاثة مقامات الاول
مقام خواص الخواص وهذا اشار اليه بقوله وكن كما كان خيار
الخلق البيت والثاني مقام الخواص وهذا اشار اليه بقوله
وكل هدي للنبي قد رجح والثالث مقام العوام واليه
اشار بقوله فما ابيح افعل ودع ما لم يبح الثاني هذا
البيت وما قبله من فن البديع السرقات الشعرية وانما لم ينسبه
على قايله وهو ابن مالك لشهرته واذا عرفت ان كل خير في اتباع
من سلف وكل شر في ابتداع من خلف فتابع ايها المكلف
في عقدك وقولك وفعلك من تابعه اذا اقتدى به في امر
اي اقتفه والزم الطريق الصالح اي طريقته وهديه اي الصالح
كما قاله الزجاج وصاحب المطالع وغيرهما هو القائم بحقوق

الله

الله تعالى وحقوق العباد وقد قال عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال عليه السلام اصحابي الراشدين
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولما كان الصالح من السلف
اشد محافظة على ذلك من صالح غيرهم قيده بقوله ممن سلفا
بالف الاطلاق لان في اتباع السلف الصالح نجاة من كل شر
وفوزا بكل كمال وحيث اطلق السلف الصالح فالمراد به الصحابة
والسلف لغة المتقدم مطلقا وسلف الرجل اباؤه المتقدمون
تنبيه يطلق الصالح على النبي او الولي قال الله تعالى واسمعيل
وادريس وذا الكفل كل من الصابرين وادخلناهم في رحمتنا
انهم من الصالحين وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من
النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وجانب ايها المكلف
واترك البدعة وارتكابها عقدا كانت او قولا او فعلا ولو
عاديا على الراجح من دخولها في العاديات كالمعاملات وقد مر
بيانها ثم وصف البدعة باعتبار الحال بانها الناشئة
ممن اي من الفريق الذي خلفا بالف الاطلاق اي جاء بعد
خواص الصحابة وعلمائهم فصدق بما وقع من عوامهم واغنيائهم
ومن لم يهتد به الاسلام ولم تستضئ منهم انوار الصحبة
وقد حمل بعض المتاخرين قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم على العلماء منهم وانما طلبت مجانبة
البدعة لانه لا يكمل قول الايمان الا بالعمل ولا يكمل قول ولا
عمل الا بالنية ولا يكمل قول ولا عمل ولا نية الا بموافقة السنة
ولقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
ولقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وحديث عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها

بالقواعد وكل ما وافق الكتاب او الحديث او الاجماع او القياس الجلي
فهو سنة وما خرج عن هذا فهو بدعة مذمومة ما لم اعتقد
قربة وصحت للعامل فيه نيته وها هنا بحث شريف
يناسب هذا المحل غاية المناسبة نبه عليه الشهاب القرافي
حيث قال اعلم ان الذي يباح من اكرام الناس قسمان القسم
الاول ما وردت به نصوص الشريعة من افشا السلام واطعام
الطعام وتشميت العاطس والمصافحة عند اللقا والاستيذان
عند الدخول وان لا يجلس على تكرمة احد في فراشه الا باذنه
ولا يؤم في منزله الا باذنه ونحو ذلك مما هو مبسوط في كتب
الفقه والحديث القسم الثاني ما لم يرد في النصوص ولا كان
في السلف لانه لم تكن اسباب اعتباره موجودة حينئذ وتجددت
في عصرنا فتعين فعله لتجدد اسبابه لا لانه شرع مستانف
بل علم من القواعد الشرعية ان هذه الاسباب لو وجدت
في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم لكانت هذه المسببات
من فعلهم وصنيعهم وتاخير الحكم لتاخر سببه ووقوعه عند
وقوع سببه لا يقتضي تجديد شرع ولا عدمه كما لو انزل الله
عز وجل حكما في اللواط من رجم او غيره من العقوبات
فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة رضوان الله عليهم ووجد
في زماننا اللواط ورتبنا عليه تلك العقوبة لم نكن مجددين
لشرع بل متبعين لما تقرر في الشرع ولا فرق بين ان يعلم ذلك
بنص او بقواعد الشرع وهذا القسم هو في زماننا من القيام
للداخل من الاعيان واحنا الراس له ان عظم قدره جدا والمخاطبة
بجمال الدين ونور الدين وغير ذلك من النعوت والاعراض عن
الاسما والكنا والمكاتبات بالنعوت ايضا كل احد على قدره

وتسطير

وتسطير اسم الانسان بالمملوك ونحوه من الالفاظ والتعبير عن
المكتوب اليه بالمجلس العالي والسامي والجناب ونحو ذلك من الاسما
العرفية والمكاتبات العادية ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس ت
والمبالغة في ذلك وانواع من المخاطبات للملوك والوزرا واولي
الرفعة من الولاة والعظما فهذا كله من الامور العادية لم
يكن في السلف ونحن اليوم نفعله في المكارمات والمداراة
وهو جائز مامور به مع كونه بدعة ولقد حضرت يوما
عند الشيخ عز الدين بن عبد السلام وكان من اعيان العلما رحمه الله و
واولي الجد في الدين والثبات على الكتاب والسنة غير
مكترث بالملوك فضلا عن غيرهم لا تاخذه في الله لومة
لايم فقدمت اليه فتيا فيها ما تقول ايمة الدين وفقهم
الله تعالى في القيام الذي احدثه اهل زماننا مع انه لم يكن
في السلف هل يجوز او لا يجوز ويحرم فكتب رضي الله
عنه في الفتيا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد
الله اخوانا وترك القيام في هذا الوقت يفضي للمقاطعة
والمدابرة فلو قيل بوجوبه ما كان بعيدا هذا نص ما كتب
من غير زيادة ولا نقصان فقراتها بعد كتابتها فوجدتها
هكذا وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه تحدث
للناس اقضية على قدر ما احدثوا من الفجور اي يجددون اسبا ب
يقتضي الشرع فيها امورا لم تكن قبل ذلك لاجل عدم سببها
قبل ذلك لا لانها شرع متجدد كذلك ها هنا فعلى هذا
القانون يجري هذا القسم بشرط ان لا يبيح محرما ولا يترك
واجبا فلو كان الملك لا يرضيه الا شرب الخمر او غيره من المعا صي

لم يحل لنا ان نزاده وكذلك غيره من الناس ولا طاعة لمخلوق في
معصية الخالق وانما هذه امور لم لا هذه الاسباب المتجددة
كانت مكروهة من غير تحريم فلما تجددت هذه الاسباب صار
تركها يوجب المقاطعة المحرمة فتقدم المحرم والتزم دفعه
وحسم مادته وان وقع المكروه هذا هو قاعدة الشرع في زمن
الصحابة رضوان الله عليهم واما هذا التعارض مما وقع الآن
في زماننا فاختص الحكم به وما خرج عن هذين القسمين
اما محرم فلا تجوز المرادة به او مكروه لم يحصل فيه تعارض
بينه وبين محرم لم ينه عنه نهي تنزيه اذا فعل تعظيما لمن
لا يحبه لانه يشبه فعل الجبابرة ويوقع الفساد في قلب
الذي يقام له ويباح اذا فعل اجلالا لمن لا يريده ومندوب
للقادم من السفر فرحا بقدومه ليسلم عليه او ليشكر احسانه
او القادم المصاب ليعزيه بمصيبته وبهذا يجمع بين
قوله عليه السلام من احب ان يتمثل له الناس او الرجال
قياما فليتبوا مقعده من النار وبين قيامه عليه السلام
لعكرمة بن ابي جهل لما قدم من اليمن فرحا بقدومه
وقيام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ليهنئه بتوبة
الله عز وجل عليه بحضرته عليه السلام ولم ينكر رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك عليه فكان كعب يقول لا انساها
لطلحة وكان عليه السلام يكره ان يقام له فكانوا اذا راوه
لم يقوموا له اجلالا له لكراهيته لذلك واذا قام الى بيته
لم يزالوا قياما حتى يدخل بيته صلى الله عليه وسلم لما
يلزمهم من تعظيمه قبل علمهم بكراهة ذلك وقال عليه
السلام للانصار قوموا لسيدكم قيل تعظيما له وهو لا يحب

ذلك

ذلك وقيل ليعينوه على النزول عن الدابة قلت والنهي
الوارد عن تحية القيام فينبغي ان يحمل على من يريد ذلك
تجبرا اما من اراده لدفع الضرر عن نفسه والنقيصة به فلا
ينبغي ان ينهى عنه لان تحية دفع الاسباب المولمة ماذون فيها
بخلاف التكبر ومن احب ذلك تجبرا ايضا لا ننهاه عن التحية
والميل لذلك الطبعي بل لما يترتب عليه من اذية الناس
اذا لم يقوموا ومواخذتهم عليه فان الامور الجبلية
لا ينهى عنها فقد ظهر الفرق بين المشروع من المرادة
وغير المشروع هذا المذكور كما عرفت او الامر هذا فهو
اقتضاب قريب من التخلص حيث اشتمل على الخروج
من غرض الى اخر مع مناسبة وملايمة وربما جاءت
الجنة نحو هذا ذكر وان للمتقين لحسن ماب بترك الواو
الحال او الاستيناف في قوله وانا ارجو الله اي اقصده
واتوجه الى ابواب كرمه مع غلبة ظني باجابته اذ الرجا
الامل مع الاخذ في اسباب المرجو وهو هنا قوله في
تخلقي واتصافي بالاخلاص وهو قصد وجه الله
تعالى خاصة بالعبادة قولية كانت او فعلية ظاهرة
كانت او خفية قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة
وذلك دين القيمة والاحاديث كالايات فيه كثيرة وهو
واجب على كل مكلف في جميع اعمال البر والطاعات والقرب
ففي مسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله لا ينظر الى اجسامكم ولا الى صوركم
ولكن ينظر الى قلوبكم وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر الخطاب

رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى آواهم المبيت الحديث
واعلم ان بعض الاكابر لما عرف الاخلاص في الطاعة بانه
ترك الريا فيها قال وهو سبب للخلاص من اهوال يوم
القيامة لما روي انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال من فارق الدنيا على الاخلاص
لله وحده لا شريك له واقام الصلاة واتى الزكاة فارقها
والله عنه راض رواه ابن ماجة وقال صحيح على شرط
الشيخين وعن ثوبان رضي الله عنه قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول طوبى للمخلصين اولئك
مصابيح الهدى تنجلي عنهم كل فتنة ظلما رواه البيهقي
تنبيهات الاول اتى بالمضارع اشارة لاستمرار تجدد
الرجا بتجدد الازمنة عملا بالحديث السابق واتى
بالاخلاص معرفا طلبا للكامل منه الثانية قال
الغزالي اذا كان هناك قصد دنيوي كمن سافر للحج والتجر
او للجهاد والغنيمة او للهجرة والزواج فان كان القصد
الدنيوي هو الاغلب لم يكن فيه اجر وان كان القصد
الديني هو الاغلب اجر بقدره وان تساويا فتردد القصد
بين الشيئين فلا قصد قال ابن حجر العسقلاني واما
اذا نوى العبادة وخالطها شي مما يغير الاخلاص فقد
نقل ابو جعفر بن جرير الطبري عن جمهور السلف ان الاعتبار
بالابتدا فان كان في ابتدائه فيه خالصا لم يضره ما عرض له
بعد ذلك من اعجاب وغيره انتهى كلامهما وقال
ابن حجر الهيتمي في شرح الشمائل الريا العمل لغرض مذموم
كان يعمل لرؤية الناس والسمعة ان يعمل ليسمع الناس عنه
بذلك

بذلك فيكرموه باحسان او مدح او يعظم جاهه به في قلوبهم
وكل ذلك موجب للفسق محبط لثواب العمل فان عمل لاجل ذلك
كان قصد بوصف به التردد مثلا فقال ابن عبد السلام
لا ثواب له ايضا لقوله عليه السلام عن ربه تعالى في الحديث
القدسي انا اغنى الشركا عن الشرك فمن عمل عملا اشرك
فيه غيري فانا منه بري وهو للذي اشركه وقال
الغزالي ان غلب باعث الاخرة اثيب والا فلا وبحث
في حاشية مناسك النووي الكبرى ان الذي دل عليه
كلام الشافعي والاصحاب انه حيث خلا عن قصد محرم
اثيب بقدر قصده العبادة انتهى فتدبره مع كلامهما
وراجع الاصل وبالجملة نص مذهبنا وقوله من الريا
الظاهر ان من فيه للبدل على حد قوله تعالى ارضيتم
بالحياة الدنيا من الاخرة والمعنى اني ارجوا الله تعالى
في تحقيقه اياي الاخلاص بدل الريا وهو ايقاع القربة
لقصد الناس كما قاله القرافي قال فخرج بالقربة غيرها
كالتجمل بالملابس ونحوه فلا رياء فيه وبارادة غير الناس
بها فلا رياء فيه كحجه ليتجر او غزوه ليغنم فلا يقصد قربته
بذلك قال وهو قسمان ريا اخلاص كان لا يفعلها الا للناس
وريا شرك كفعلها لله وللناس وهو اخف ويحرم اجماعا
لقوله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
الذين هم يراؤن ويمنعون الماعون ومتى شمل الريا العبادة
بطلت اجماعا لقوله عليه السلام حكاية عن الله انا
اغنى الشركا عن الشرك فمن عمل عملا اشرك فيه غيري تركته
لشريكي وان شمل بعضها وتوقف اخرها على اولها كالصلاة
ففي صحتها تردد حكاه المحاسبي في رعايته والغزالي في

اجابه وان عرض قبل الشروع في العبادة امر يدفعه وعملها
فان تقدر او لصق الريا بصدره فان كانت مندوبة تعين
الترك لتقديم المحرم على المندوب او واجبة امر بمجاهدة
النفس اذ لا سبيل لترك الواجب قال واعراض الريا
ثلاثة استجلاب المحبوب ودفع الشرور والتعظيم من
الخلق ومما يلتحق بالريا ترك العمل خشية الريا اذ
العبد مامور بالطاعة وترك المفسدات لا ترك العمل
لاجلها فقد سئل مالك عن المصلي لله يقع في نفسه محبة
علم الناس به فان يكون في طريق المسجد قال ان كان
ذلك منه فلا باس قلت كون العبد يحب ان يعظمه
الناس عين العمل لهذا العرض الاول جلي والثاني
كسبي وتحويل الطاعة عن موضعها قال والتسميع
عند الريا وهو حرام ايضا اذ هو ان يعمل العمل خالصا
لله تعالى ثم يخبر به الناس لغرض الريا من التعظيم وغيره
فهو بعد فلا يفسد الطاعة اتفاقا والريا مقارن لها
والله اعلم وفي شرح الرسالة القشيرية لشيخ الاسلام
حقيقة الريا التفات القلب في الطاعات الى ثواب غير
الله فمن الناس من يفعله ويدخل في عمله عليه فهذا
غاية الفساد ومنهم من يدخل في عمله لله تعالى ويعرض
له في اثنائه ما يتزيد به فيبطل عمله ومنهم من ينتفي
ما خطر له من التزيد ويبقى مسرورا باطلاع الناس على
عمله فهذا مختلف فيه ومنهم من يسكن لعمله ان كان
صحيحا تاما ويستحسنه ويتمنى منه ربه عليه ومنهم من
يلتفت في وقت عبادته لربه لحسن عمله وان راه منة من
ربه وسلم من العجب فهذان لا يبطلان عمله ولهذا الاعتبار

قيل

قيل ريا العارفين افضل من اخلاص المريدين فان اخلاص
المريدين سلامتهم من اول رتب الريا المحرم وريا العارفين
التفاتهم الى عملهم ونظرهم الى حسنه في حال عبادتهم
قال في الرسالة وقال الفضيل ترك العمل لاجل النا س
هو الريا قال شيخ الاسلام هذا اذا تركه ليثنوا عليه بالاخلا ص
اما تركه للخوف من وقوعه في الريا فليس ريا وان كان
تاركه مضيعا له بل حقه ان ينفي ذلك الخاطر ويعمل قال
في الرسالة والعمل لاجل الناس هو الشرك فقال شيخ
الاسلام هذا اذا اشرك الناس مع الله في العمل اما عمله
لاجل الناس خاصة فهو ريا او كفر انتهى فتامله مع ما قد مناه
عن اهل مذهبه سابقا فلا اظنه يخلو عن نوع مخالفة
والله اعلم وههنا تتمات الاولى في الفرق
بين المداهنة المحرمة وبين المداهنة التي لا تحرم بل قد
تجب اعلم وفقك الله ان المداهنة معاملة الناس
بما يحبون من القول او الفعل ومنه قوله عز وجل ودوا
لو تدهن فيدهنون اي هم يودون لو اثنيت على عباداتهم
واحوالهم ويقولون لك مثل ذلك فهذه مداهنة حرام
وكذلك كل من شكر ظالما على ظلمه او مبتدعا على بدعته
او مبطلا على ابطاله وباطله فهو مداهنة حرام لان ذلك
وسيلة لتكثير ذلك الظلم والباطل من اهله وروي
عن ابي موسى انه كان يقول انا لنكشر في وجوه قوم وان
قلوبنا لتلعنهم يريد الظلمة والفسقة الذين يتقى شرهم
يتبسم في وجوههم ويشكرونهم بالكلمات المحقة فان ما حمل
احد الاذية صفة تشكر ولو كان اعكس الناس فيقال له

ذلك اتقاء لشره فهذا قد يكون مباحا وقد يكون واجبا
ان كان يتوصل القايل به لدفع مفسدة ظلم محرم
او محرمات لا تندفع الا بذلك القول ويكون الحال
يقتضي ذلك وقد يكون مندوبا ان كان وسيلة
لمندوب او مندوبات وقد يكون مكروها ان كان عن
ضعف لا لضرورة تتقاضاه بل لخور في الطبع او يكون
وسيلة للوقوع في مكروه فانقسمت المداهنة الى هذه
الاحكام الخمسة الشرعية فظهر حينئذ الفرق بين
المداهنة المحرمة وغير المحرمة وقد شاع بين الناس
ان المداهنة ساير انواعها كلها محرمة وليس كما يتوهمون
لما علمت الثانية الفرق بين المداهنة المحرمة
وبين المداراة المشروعة المامور بها كما يدل عليه قوله
عليه الصلاة والسلام امرت بمداراة الناس كما امرت
بالفرايض ان المداهنة ما تفعل من بذل الدين لحفظ
الدنيا واما المداراة فهي بذل الدنيا لحفظ الدين
او العرض او الحرمة الثالثة الفرق بين الخوف
من غير الله عز وجل المحرم وبين الخوف من غير الله عز
وجل الذي لا يحرم وتاويل قوله تعالى ولم يخش الا الله
وقوله تعالى فلا تخشوهم واخشون وقوله تعالى وتخشى
الناس والله احق ان تخشاه ونحو ذلك من النصوص
المانعة من خوف غير الله تعالى مما هو مستفيض على
السنة الجمهور وهذه النصوص محمولة على خوف غير الله
تعالى المانع من فعل الواجب او ترك المحرم او خوف لم تجر

العادة

العادة بانه سبب للخوف كمن يتطير بما لا يخاف منه عادة
كالعبور بين الغنم يخاف العاثر منه ان لا تقضى حاجته
بهذا السبب فهذا كله خوف حرام ومما ورد في هذا
الباب وهو قل ان يتفطن له قوله عز وجل ومن
الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل
فتنة الناس كعذاب الله فمعنى هذا التشبيه في هذا
المكان قل من كشفه وهو قد ورد في سياق الذم
والانكار مع ان فتنة الناس مولمة وعذاب الله تعالى
مولم ومن شبه مولما بمولم كيف ينكر عليه هذا التشبيه
ومدرك الانكار سر لطيف وهو ان الله تعالى وضع
عذابه حاثا على طاعته وزاجرا عن معصيته فمن جعل
اذية الناس حاثة على طاعتهم في ارتكاب معصية
الله وزاجرة له عن طاعة الله تعالى فقد سوى
بين عذاب الله عز وجل وفتنة الناس في الحث والزجر
وشبه الفتنة لعذاب الله من هذا الوجه والتشبيه
من هذا الوجه حرام قطعا موجب للتحريم واستحقاق
الذم الشرعي فانكر على فاعل ذلك وهو من باب
خوف غير الله عز وجل المحرم وهو سر التشبيه ههنا
وقد يكون الخوف من غير الله عز وجل ليس محرما كالخوف
من الاسود والحيات والعقارب والظلمة وقد يكون
الخوف من غير الله تعالى كما امرنا بالفرار من ارض الوبا
بمعنى انا نتباعد عنها والخوف منها على اجسامنا
من الامراض والاسقام وفي الحديث فر من المجذوم فرارك
من الاسد فصون النفوس والاجساد والمنافع والاعضا
والاموال والاعراض عن الاسباب المفسدة واجب كما مر

وعلى هذه القواعد فتنبه يظهر لك ما يحرم من الخوف من غير
الله تعالى وما لا يحرم وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة
وحيث لا تكون فاعلم ذلك والله أعلم الرابعة صح
بكاؤه صلى الله عليه وسلم اجلالا لله واعظاما لامره
ونهيه وتشريعا لامته وشفقة عليها لفوات حظ كثير منها
من الخيرات والايمان الذي هو اساس المشروعات وكان
بكاؤه صلى الله عليه وسلم من جنس ضحكه لم يكن معه شهيق
ولا رفع صوت كما لم يكن ضحكه بتقهقه ولكن تدمع
عيناه حتى تهملان ويسمع لصدره ازيز وغليان
كازيز المرجل والقدر يبكي رحمة على ميت وخوفا
على امته وشفقة من خشية الله تعالى وعند سماع
القران واحيانا في الصلاة وفي مسلم والذي نفس
محمد بيده لو رايتم ما رايت لضحكتم قليلا ولبكيتم
كثيرا قالوا وما رايت يا رسول الله قال رايت الجنة
والنار فجمع الله تعالى له صلى الله عليه وسلم بين علم
اليقين وعين اليقين مع الخشية القلبية واستحضارا
لعظمة الالوهية ما لم يجمع لغيره ومن ثم صح عنه عليه
السلام انه قال وان اتقاكم واعلمكم بالله انا الخامسة
الخوف والوجل والرهبة متقاربة المعاني فالاول توقع
العقوبة على مجاري الانفاس او اضطراب القلب من
ذكر المخوف والخشية اخص منه اذ هي خوف مقرون
بمعرفة ومن ثم قال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
وقيل الخوف حركة والخشية سكون الا ترى ان من يرى
عدوا له حالة تحركه للهرب منه وهي الخوف وحالة استقرار

في

ب

في محل لا يعلمه الا الله وهي الخشية والرهبة الامعان في الهرب
من المكروه والوجل خفقان القلب عند ذكر من يخاف
سطوته والهيبة خوف مقترن بتعظيم واجلال واكثر
ما يكون مع المحبة والمعرفة والاجلال تعظيم مقترن بالحب
والخوف للعامة والخشية للعلماء العارفين والهيبة للمحبين
والاجلال للمقربين وعلى قدر العلم والمعرفة تكون الخشية
ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم انا اتقاكم لله واشدكم
له خشية انتهى كلام بعض محققي العارفين ثم ادرجوا الله
ايضا فضله واحسانه في تيسير الخلاص اصله خلاصي
يعني ان للشيطان شدة تسلط على غير المعصومين
من النوع البشري حتى انه ليظهر ذلك لهم عند الولادة
بطعنه المولود حين ولادته حتى كان كل واحد منهم في
اسره في اسره وسجنه فيلجا الى الله ان يخلصه من
الوقوع في حبائل الشيطان الرجيم فعيل بمعنى مفعول
اي المرجوم اي المطرود المبعد من رحمة الله تعالى ولا شك
ان المراد منه هنا الجنس فيصدق بابليس وساير
اولاده واعوانه واخدانه تتمة ابليس اسم اعجمي
عند الاكثر ولهذا منع من الصرف للعلمية والعجمة وقيل
اسم عربي مشتق من ابلس اذا يئس واشتدت حاجته
وكان اسمه قبل عصيانه عزازيل وقيل الحارث وقيل الحكم
وكنيته ابو مرة وقيل ابو الغمر وقيل ابو كردوس وهو شخص
روحاني خلق من نار السموم وهو ابو الشياطين كما ان ادم
ابو الانس فالعداوة بين الثقلين فرع عداوة الابوين
ثم هي هنا كالتي قبلها لمجرد الذكر بمنزلة الواو ولذا الي

سنه

بالرابع الهوى تنبيها على ذلك اذ المطلوب الدعا بالخلاص
من الشيطان وبالخلاص مما تسوله نفسي الامارة بالسوء
والفحشا واما النفس اللوامة وهي المطمئنة فلا تدعوا
الا الى الخير وبالخلاص من الوقوع فيما يدعو اليه الهوى
بالقصر وهو نزوع النفس الى محبوبها وميلها الى مرغوبها
ولو كان فيه هلاكها ناسيا عنها التفات الى عاقبة الامور
وما فيه نجاتها فان قلت كان ينبغي ان يقدم طلب
الخلاص من الشيطان على طلب الاخلاص لتقدمه
عليه سببية وخارجا قلت تقدمه على الاخلاص
ممنوع اذ كل مولود انما يولد على الفطرة الاسلامية
والطاعة الايمانية والطوية الرحمانية التى فطر
الله الناس عليها حتى يكون ابواه معينين للشيطان
على اغوايه فكانه سال الله سبحانه البقا على الحالة
الاصلية ثم سأله النجاة مما يعرض له بعدها
وان سلم فلعله قدمه اهتماما به اوليكون الغرض
لذكره مفصلا تمرين علة طلب الخلاص من شر كل
واحد من هذه المذكورات بقوله فهن اي
لان كل شخص اولان الشخص الذى يمل اصله يميل
حذفت عينه لالتقا الساكنين ومن شرطية تسكن لامه
للضرورة ولو جعل من شرطية فلا اشكال لكنه لا يخلو
عن تكلف في اللفظ والمعنى وعلق بيمل قوله لا حد
هؤلا الثلاثة التى هي مبدا كل هلاك ومنشا كل شر
فقد غوى اي وقع في الغى ضد الرشد وقد افردت
مهالك كل واحد من هذه الثلاثة بالتاليف فلا نطول
بجلبها لطيفة قال الحسن في قوله سبحانه فلا اقتحم

العقبة هي والله عقبة شديدة مجاهدة الانسان لنفسه وهواه
وعدوه والشيطان وانشد بعضهم

الى بليت باربع يرمينني • بالنبل قد نصبوا على شراكا •
ابليس والدنيا ونفسي والهوى • من اين ارجو بينهن فكاكا •
يارب ساعدني بعفو انني • اصبحت لا ارجو لهن سواكا •

وانشد بعضهم ايضا

الى بليت باربع يرميننى • بالنبل عن قوس لها توتير •
ابليس والدنيا ونفسي والهوى • يارب انت على الخلاص قدير •

فمن اطاع مولاه وجاهد نفسه وهواه وعصي شيطانه ودنياه ٥
بلغ في الدارين مناه وكانت الجنة منزله وماواه ومن تمادى
في غيه وطغيانه وسلم زمام قياده لشيطانه كانت النار امه
الهاوية وداره الحامية فاما من طغى واثر الحياة الدنيا
فان الجحيم هي الماوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن
الهوى فان الجنة هي الماوى وفي الاية تاويل اخر يستغنى بالاصل
هذا اقتضانه سببه بالتخلص كما مر بيانه واعرابه
ويكون ان يكون مفعولا لفعل محذوف اى اسال الله هذا
بارجاسه وعلى الاول فالواو للحال اى والحال اني انا ارجو
الله من فضله وكرمه واحسانه رجا متجددا بتجدد
الاحوال والازمنة والامكنة ان يمنا اى يعطينا معاشر
اهل الطاعة من المسلمين ويحتمل بما شرا من القلم ويحتمل
خصوص الناظم وضمير العظمة لا ينافي التواضع في مقام الدعا
لان التواضع والاخلاص محلهما القلب وان ظهر اثرهما على
الجوارح على ان ناهيك الله له بما لها منه الطلب نعمة فكان
اظهار ذلك تحدثا بالنعمة وهو مطلوب كما يشهد له واما

نعمة ربك فحدث ثم ذكر المفعول فيه موسطا له بين مفعولي
يمنح بمعنى يعطي بقوله **عند ورود السؤال** تطفلا من
الغير ولو من واردات الغيوب وتجليات الاسرار **مطلقا**
حال من السؤال اي سواء كان في الدنيا او في القبر او في القيامة
وقولهم الاطلاق يعني عدم التقييد سابق او لاحق اغلبي كما قاله
بعض المحققين وقوله **حجتنا** مفعول ثان ليمنح كما اشرنا
اليه ومفعوله الاول نا المتصل به والمراد ما نحتج به احتجاجا
صحيحا مقبولا شرعا على جواب ذلك السؤال بحيث يكون
مقبولا مسلما لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله ثم الحجة ان
كانت عقلية فهي قياس اما برهاني واما جدلي واما
خطابي واما شعري واما سفسطي واما تمثيلي وامثلتها
بضوابطها في فن المنطق وان كانت نقلية فهي اما الكتاب
واما سنة واما اجماع واما قياس وامثلتها وضوابطها في
فن الاصول ولما كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
مقبولة غير مردود كما جاء الحديث به وبان الملائكة لا تزال
تصلي على راقمها في كتاب ما دام اسم النبي صلى الله عليه
وسلم في ذلك الكتاب وكان الرجا ان الكريم اذا قبل
صفقة ورضيها واثاب عليها وجلب الانعام لها ازا بها
لا يرد شيا منها جعل الصلاة والسلام مكتنفين لما اتى به في
هذه الرسالة من الاحكام توسلا الى ذلك فقال **ثم**
يمكن في هذه ان تكون للتراخي عن جملة الصلاة التي في
صدر الكتاب وان تكون لمجرد استئناف **الصلاة والسلام**
وقد تقدم الكلام عليهما صدر التعليق وقوله **ابدا** نعت
لهما واصله الدائم كل منهما وما نعت لاحدهما يقدر لنظيره

مع

مع الآخر ولا يمنع في الصلاة عدم المطابقة لجواز كونه سببا لها
والاصل الدائم ثم بهذا ثم تقريرنا فيه بطريق الحذف والايصال
وبهذا **يجاب** عن منع صحة دوام الصلاة والسلام المقتضي
بحدوثهما لفرضيتهما فلا يستقيم الدوام والتابيد والله اعلم
وبما تنازع الصلاة والسلام معمولا واحدا اعمل الثاني فيه والا ول
اضمره ثم حذف في قوله **على نبي** والاصل والصلاة عليه
والسلام على نبي لا يقال **ـــ** شرط عمل المصدر ان لا ينعت قبل عمله
تماما لانا نقول **ـــ** هذا الشرط ليس متفقا عليه على ان الحق
ان هذا الشرط انما هو في عمله النصب لا عمله في الظرف والجار لم
والمجرور لان الجوامد قد تعمل فيهما عمل التعلق وقوله
دائمة المراحم الظاهر فيه خبرية الاول وابتدائية الثاني
وتواسطه مع تعريف الطرفين يستفاد الحصر والثبات
العادة المستمرة والمراحم جمع المرحمة بمعنى الرحمة يعني ثم
الصلاة والسلام على نبي موصوف بانه لا دواب له ولا عادة الا
المراحم ولا ينافيه افراد الخبر مع جمع المبتدا لانه جائز في
المصادر نحو الزيدون عدل وصوم لجمود المصدر وعدم
لزوم مطابقته والمراد ان شيمته صلى الله عليه وسلم
التي الناس احوج شي اليها زمن البعثة الرحمة واللطف
والشفقة ولذلك نعته سبحانه بقوله لقد جاءكم
رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين
رؤوف رحيم ولا يخفى عليك رجوع النظم بما قررناه لقوله
سبحانه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد قال فيها
بعض المحققين ظاهر هذه الاية الشريفة يفيد نفي ترتب
النقمة على ارسال النبي سواء عرب رحمة مفعولا له او حالا او مفعولا
وقولهم ان الكفار امن به من نحو المسخ والخسف وانه هلاك من

ملك بمخالفته لنبي عن ارساله لا يفيد الا ان ارساله رحمة
لا ان ارساله لنبي الا الرحمة كما سبق وفيه انه صدر منه ما يوجب
هلاك بعض الكفرة وانه غضب عليهم وعذبهم بالقتل
والسبي والدعا عليهم وكل ذلك نقمة تابعة لارساله
مترتبة عليه وايضا لاشك في تعلق ارادة الله تعالى بعدم
ايمان كثير منهم ولاشك في ترتب تعذيبهم على ذلك فتصح
ان ما بعث به وكذا بعثته سبب للهلاك والعذاب في الحكمة
لا يقال لا يلزم من ترتب العذاب على البعثة ان
تكون البعثة لاجله فلعله تعالى لم يرده من بعثته
مع علمه مترتبة عليها فلم تكن البعثة لاجله وفرق بين
ما علم ترتبه على الفعل وبين ما فعل لاجله لنفعل لانا
نقول انما يظهر ما ذكره في افعال العباد المبنية على
البواعث والاغراض فان الانسان قد يكون تفعله
فائدة ولا يلاحظها او يلاحظها ولكنها ليست باعثة له
عليه وافعاله تعالى منزهة عن مثل ذلك وحينئذ فما
معنى انه فعل لشي دون شي مع انهما مترتبان ومرادان
والذي يظهر في المسئلة ان الحصر باعتبار المرضي ونوعه
المهتم به من فوائد بعثته اي اتم فوائدها المرضية
وثمراتها المحمودة المهتم بها الرحمة وجميع الانبيا حينئذ
كذلك وتخصيصه اذن يمكن ان يكون لعموم بعثته ولو يصح
ان يقال بالقصد الاولي والتبعي في حق الجناب الرفيع
لا يمكن حمل الحصر على القصد الاولي وان لم ينفك عنه الاخر
وسبب التوقف ان كلامهم صريح في خلافه اذا اقتضا
صفات الجمال اللطف ليس باولى من اقتضا صفات

الجلال

الجلال للتنبيه اوانه جا باعتبار معظم ما يترتب عليه او ما يتصف
المرسل به او معظم ما طلب منه واكثره بحسب تعلق الارادة
به فيكون حصرا للاكثر او المعظم اوانه جا على التشبيه او المبالغة
ايهاما ان غير الرحمة بمنزلة العدم فكانه لا فائدة لارساله
ولا صفة له الا الرحمة اوانه جا على تشبيه غير الغرض بالغرض
ثم الحصر فيه بمعنى انه الذي يشبه الغرض لا غير اوانه جا باعتبار
قصر الرحمة على الكل من حيث هو كل وذلك لا ينافي لحوق النقمة
للبعض لا يقال هذا المعنى ثابت بدون الحصر لانا نقول
لعل فائدته التاكيد والتصريح بنفي المخالف اوانه جا باعتبار
ان ذاته الشريفة مع قطع النظر عن الاتباع والامتناع مائلة
الى الرحمة او ذات رحمة عليهم جميعا ولاشك ان الامر كذلك
والغضب والانتقام انما هو لعوارض خارجة لحقت وامزجة
بشرية عرضت ثم استدل من النبي الموصوف بما ذكر او بينه
بقوله محمد صلى الله عليه وسلم الذي لو كانت البحار مدادا
والثقلان كتابا لم ينتهوا الى تدوين كمالاته ولم يقفوا على
حقائق جمالاته وجلالاته كيف وهو السيد العظيم
وصاحب الخلق العظيم وخاتم نوع الانبيا العظيم تتمة
قال استاذنا ولا خلاف في جواز استعمال السيد فيه عليه
السلام واستحبابه في غير الصلاة وانما الخلاف في استعماله فيه
عليه السلام داخل الصلاة فكرهه قوم واجازه اخرون وقضية
صنيع ابن عبد السلام استحبابه وسئل عن ذلك المحقق المحلي
فاجاب بان الادب مع من ذكر مطلوب شرعا يعني انه مستحب
واشار الى ان ذلك يتخرج على تقديم سلوك الادب على امتثال
الامر عند التعارض مثل حديث صلوا كما رايتموني اصلي
ولم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم التصريح بلفظ السيد في صلا

ته

والعلم ... ورسول الملك العظيم ... من ايات ربه على التعظيم

ولاشك ان الاتيان بها من الادب وما أومأ الى اختياره هو
طريقة الصديق حين تقدم للامامة وجاء النبي صلى الله عليه
وسلم فهم بالتأخر رضي الله عنه فقال له عليه السلام مكانك
فتأخر وهي الراجحة وبها اخذ ابن عبد السلام وابن جماعة
الشافعيان وابن عبد السلام المالكي والذي مال اليه
وصرح به بعض المتأخرين الاستحباب وعند بعضهم آخرا
واما حديث لا تسودوني في الصلاة فقال الحلال لا اصل له
قال بعضهم ولو ورد امكن تأويله اذا علمت هذا فترك
الناظم لفظ السيد للضرورة فقط والله اعلم والصلاة والسلام
الدايم كل منهما على صحبه وتقدم بيانهم صدر الكتاب
والصلاة والسلام الدايم كل منهما على عترته بمثناتين
فوقيتين وصحف من ضبط الاولى بالمثلثة وهم اهل
بيته صلى الله عليه وسلم لخبر ورد به وقيل ازواجه
وذريته وقيل اهله وعشيرته الادنون وقيل نسله
ورهطه الادنون وعليه اقتصر الجوهري ولما كان الدعا
العام افضل من الدعا الخاص عدل اليه ثانيا بعد
التعرض لخصوص من ذكر اولا ليدخل في الدعا مرتين
مبالغة في نفعنا ببعض ما يجب لهم فقال بناء على الراجح
السابق بيانه من جواز الصلاة والسلام على غير الانبيا
تبعا والصلاة والسلام الدايم كل منهما على كل تابع اي متبع
لنهجه بسكون الهاء اي طريقته وسنته كمنهاجه وشريعته
من جميع امة اجابته صلى الله عليه وسلم من اهل طاعة
الى يوم القيامة والظاهر ان هذا القيد لبيان الواقع اذ
لا يكون المتبع لشريعته الا من امته لعموم بعثته كما سبق
لا يقال قد يكون التابع له ليس من امته كان عيسى

عليه

عليه السلام بعد نزوله اخر الزمان لانا نقول قد سلف
انه لا يكون اذ ذاك الا من امته لتكليفه بشريعته
الناسخة لشريعته ولو سلم فلا يصح الاحتراز عنه لما لا يخفى
تنبيهات الاول قال جمع من العلما نفعنا الله بهم
يستحب الترضي والترحم على الصحابة والتابعين فمن
بعدهم من العلما والعباد وساير الاخيار فيقال
رضي الله عنه او رحمه الله ونحو ذلك واما ما قاله بعض
العلما من ان قوله رضي الله عنه مخصوص بالصحابة
ويقال في غيرهم رحمه الله فقط فليس كما قال ولا يوافق
عليه بل الصحيح الذي عليه الجمهور استحبابه والاصح كراهة
الصلاة والسلام على غير الانبيا استقلالا كراهة تنزيه
لا تحريم ولو مثل لقمان ومريم والخضر والاسكندر ونحوهم ممن
اختلف في نبوته والارجح ان يقال رضي الله عنه او عنها
لان هذا مرتبة غير الانبيا ولم يثبت كونهم انبيا وقد نقل
امام الحرمين اجماع العلما على ان مريم ليست نبية
ذكره في الارشاد ولو قال عليه او عليها السلام قال
النووي فالظاهر انه لا باس به والله اعلم الثانية
روى النحاس عن ابي بكر محمد بن يحيى انه لا يقال اللهم اجرنا
من النار ولا اللهم ارزقنا شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
لانه انما يشفع لمن استوجب النار كما لا يجار من النار الا من
استوجبها فكانه دعا بشيء لها قال النووي وهذا
خطا فاحش وجهالة بينة ولولا خوف الاغترار بهذا
اللفظ وكونه قد ذكر في كتب مصنفة لما تجاسرت على
حكايته فكم من حديث في الصحيح جاء في ترغيب المومنين

الكاملين بوعدهم شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم كقوله
صلى الله عليه وسلم من قال مثل ما يقول المؤذن حلت له
شفاعتي وغير ذلك ولقد احسن الامام الحافظ ابو الفضل
عياض رحمه الله في قوله قد عرف بالنقل المستفيض
سؤال السلف الصالح رضي الله عنهم شفاعة نبينا صلى
الله عليه وسلم ورغبتهم فيها وعلى هذا فلا يلتفت الى
كراهة من كره ذلك لكونها لا تكون الا للمذنبين لانه ثبت
في الاحاديث في صحيح مسلم وغيره اثبات الشفاعة
لاقوام في دخولهم الجنة بغير حساب ولقوم في زيادة درجاتهم
في الجنة قال ثم كل عاقل معترف بالتقصير محتاج الى العفو
مشفق ان يكون من الهالكين ويلزم هذا القائل ان
لا يدعو بالمغفرة والرحمة لانهما لاصحاب الذنوب وكل هذا
خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف انتهى الثالثة
اذا اورد احد الصلاة والسلام عقب اتمام عمل كما هنا
لا ينبغي له ان يقصد بهما الاعلام باتمامه بل ينبغي
ان لا يقصد الا محض فضلهما الرابعة الحق كما
يوخذ من النظم ان الاتي بالصلاة والسلام يوجر عليهما
ولو لم يكونا على الوجه الاكمل وان كان هو الاكمل وهو
اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم
انك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على
ابراهيم انك حميد مجيد وفي رواية اللهم صل على محمد وعلى
ازواجه وذريته كما صليت على ابراهيم وبارك على محمد
وعلى ازواجه وذريته كما باركت على ابراهيم انك حميد مجيد
متفق عليهما الخامسة قال القاضي من مواطن الصلاة

التي

التي مضى عليها عمل الامة ولم ينكرها احد الصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم في الرسائل وما يكتب بعد البسملة ولم
يكن هذا في الصدر الاول واحدث عند ولاية بني هاشم
فمضى به عمل الناس في اقطار الارض ومنهم من يختم به ايضا
وقد قال عليه السلام من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة
تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب السادسة في
رؤيته صلى الله عليه وسلم مناما ويقظة واعلم ان في
الرؤيا اختلافا والمختار الاشارة الى اسحاق منه انها ادراك
باجزاء لم تحلها افة النوم فاذا راى الله بالمشرق وهو
بالمغرب او نحوه فهي امثلة جعلها الله عز وجل دليلا
على تلك المعاني كما جعلت الحروف والاصوات والرقوم
والكتابة دليلا على المعاني فاذا رأى الله عز وجل والنبي
صلى الله عليه وسلم فهي امثلة وتضرب له بقدر حاله
فان راه موحد راه حسنا وان راه ملحد يراه قبيحا
كما هو احد التاويلين في قوله عليه السلام رايت ربي
في احسن صورة لا يقال النوم يضاد الادراك والرؤيا
ادراك للمثل كما تقدم فكيف يجتمع مع النوم لانا نقول
النفس ذات جواهر فان عمها النوم فلا ادراك ولا منام وان
قام عرض النوم ببعضها امكن قيام الادراك للقائم بالبعض
الاخر ولذلك يصح اكثر المنامات عند اخر الليل لخفة النوم
قال الشهاب وربما تقرر ان المدرك المثل خرج الجواب
عن كون رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى في الزمن الواحد
في المكانين اذ المرئي منه حينئذ مثال لا ذات فلا اشكال وانما
الاشكال ان يكون الواحد بالشخص في مكانين في زمان

واحد واجاب الصوفية عنه بانه عليه السلام كالشمس ترى
في اماكن عدة وهي واحدة وابطله القرافي بانه عليه السلام
يراه زيد في بيته ويراه عمرو بحملته في بيته او داخل مسجده
والشمس انما ترى من اماكن عدة وهي في مكان واحد
فلو رويت داخل بيت يحويها استحال روية جرمها
في داخل بيت اخر وهو الذي يوازن روية عليه
السلام في بيتين او مسجدين ولم يتوجه الاشكال الا
على هذا الا على روية عليه السلام من مواضع عدة
وهو في مكان واحد مع اتفاق العقلا على استحالة
حلول الجسم الواحد في زمان واحد في محلين فلا ينتهض
الجواب الا بان المرئي مثاله لا ذاته وكذا كل مرئي
من بكر او كهل او ادمي ومعنى قوله عليه السلام
من راني فقد راني حقا فان الشيطان لا يتمثل بي وان
المقدر من راي مثالي فقد راى مثالي حقا فان الشيطان
لا يتمثل بمثالي وان الخبر انما شهد بعصمة المثال عن
الشيطان ونص الكرماني في كتابه الكبير في تاويل
الرويا على ان الرسل والكتب المنزلة والملايكة
والسحب ايضا كذلك معصومة عن تمثيل الشيطان
بمثلها وما عدا ذلك من المثل يكون حقا ويمكن ان
يكون من قبل الشيطان وانه يتمثل بذلك المثال فان
قلت فكيف يصح ان يراه الرائي على غير مثاله
الذي كان عليه السلام كرويته اسود او امرد
او كبير الشيب قلت تلك صفات الرائين واحوالهم
تظهر فيه عليه السلام بطريق الانطباع وهو كالمراة لهم

انتهى

يمكن ان

انتهى المقصود من القواعد والذي قاله ابن حجر الهيتمي في
شرح حديث الشمايل من راني في المنام فقد راني فان
الشيطان لا يتمثل بي رواية مسلم فسيراني في اليقظة
او فكانما راني في اليقظة ورواه جماعة وصححه المص
يعني الترمذي فقد راني في اليقظة بدل قوله فسيراني
وعند مسلم فقد راى الحق اي من راني نوما باي صفة
كنت فليبشر وليعلم انه قد راى الرويا الحق اي روية
الحق لا الباطل وكذا قوله فقد راني لان اتحاد الشرط
والجزا ادل على الغاية في الكمال اي فقد راني رويا ليس
بعدها شي وهو على التشبيه والتمثيل كقوله فكانما راني
في اليقظة قاله ابن بطال وقوله سيراني في اليقظة يريد
تصديق تلك الرويا في اليقظة وصحتها وخروجها على
الحق لا انه يراه في الاخرة لان كل امته كذلك وقال
المازري ان كان المحفوظ فكانما راني في اليقظة فمعناه
ظاهر او فسيراني في اليقظة احتمل ان معناه انه اوحى اليه
بان من راه من اهل عصره نوما ولم يهاجر اليه كان
ذلك علامة على انه سيهاجر وينظره وقال عياض
يحتمل ان روياه نوما بصفته المعروفة موجبة لتكرمة
الرايي برويته خاصة في الاخرة اما بقرب او شفاعة بعلو
درجة ونحو ذلك قال ولا يبعد ان يعاقب بعض المذنبين
بالحجب عنه صلى الله عليه وسلم في القيامة مدة وقيل معناه ٥
فسيراني في المراة التي كانت له صلى الله عليه وسلم ان امكنه
ذلك كما حكي عن ابن عباس انه لما راه نوما دخل على بعض
امهات المومنين فاخرجت له مراته عليه السلام فراى صورته

ولم ير صورة نفسه قال بعض الحفاظ وهذا من ابعد المحامل
وقال الغزالي ليس المراد بقوله فقد راني رؤية الجسم بل
رؤية المثال الذي صار آلة يتأدى بها المعنى وكذا
قوله فسيراني في اليقظة ليس المراد انه يرى جسمي وبدني
قال والآلة اما حقيقية او خيالية والنفس غير المثال
المتخيل فالشكل المرئي ليس روحه صلى الله عليه وسلم
ولا شخصه بل مثال له على التحقيق وكذا رؤيته تعالى نوما
فان ذاته تعالى منزهة عن الشكل والصورة ولكن تنتهي
تعريفاته الى العبد بواسطة مثال محسوس من نور
او غيره وهو آلة حقا في كونه واسطة في التعريف فقول
الرائي رأيت الله تعالى نوما لا يعني اني رأيت ذاته
كما يقول في حق غيره وقال ايضا من رآه صلى الله عليه
وسلم نوما لم يرد رؤية حقيقة شخصه المودع روضة
المدينة بل مثاله وهو مثال روحه المقدسة عن الصورة
والشكل وقوله فان الشيطان لا يتمثل بي في رواية
لمسلم انه لا ينبغي للشيطان ان يتمثل في صورتي وفي
رواية للبخاري فان الشيطان لا يتكونني اي لا يتكون
كوني فحذف المضاف ووصل المضاف اليه بالفعل وفي
اخرى له لا يتزايا بي بالزاي بوزن يتراءى اي لا يستطيع
ان يتمثل بي لانه تعالى وان امكنه من التصور في اي
صورة اراد لم يمكنه من التصور بصورته صلى الله عليه وسلم
قال جماعة ومحل هذا ان رآه صلى الله عليه وسلم في صورته
التي كان عليها وبالغ بعضهم فقال في صورته التي
قبض عليها حتى عدد شيبه الشريف وممن هو لا ابن
سيرين فانه صح عنه انه كان اذا قصت عليه رؤيا قال

للرائي

للرائي صف الذي رأيته فان وصف له صفة لم يعرفها
قال لم تره ويؤيده هذا ما رواه عاصم بن كليب قال قلت لابن
عباس رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال صفه
لي قال فذكرت الحسن بن علي فشبهته به فقال رأيته
ولا يعارضه خبر من رآني في المنام فقد رآني فاني أرى
في كل صورة لانه ضعيف وقال آخرون لا يشترط ذلك
منهم الغزالي حيث قال ما حاصله رؤيته بصفته
المعلومة ادراك على الحقيقة وبغيرها ادراك للمثال فان
الصواب ان الانبياء صلى الله عليهم وسلم لا تغيرهم الارض
فادراك الذات الكريمة حقيقة وادراك الصفات ادراك
للمثال وشذ من قال من القدرية لا حقيقة للرؤيا اصلا
ومعنى قوله فسيراني سيرى تفسير ما رأى لانه حق وغيب
وقوله فكانما رآني يعني انه لو رآني يقظة لطابق ما رآه
نوما فيكون الاول حقا وحقيقة والثاني حقا وتمثيلا
وهذا كله ان رآه بصفته المعروفة والا فهي امثال فان رآه
مقبلا عليه مثلا فهو خير للرائي وعكسه بعكسه ومنهم
القاضي عياض حيث قال قوله فقد رآني او فقد رأى
الحق يحتمل ان المراد به ان من رآه بصورته المعروفة في
حياته كانت رؤياه حقا ومن رآه بغير صورته كانت
رؤيا تأويل وتعقبه النووي فقال هذا ضعيف بل
الصحيح انه يراه حقيقة سواء كانت على صفته المعروفة
او غيرها واجاب عنه بعض الحفاظ بان كلام القاضي
لا ينافي ذلك بل ظاهر كلامه انه يراه حقيقة في الحالين
لكن في الاولى لا تحتاج تلك الرؤيا الى تعبير وفي

الثانية تحتاج اليه ومنهم الباقلاني وغيره فانهم الزموا
الاولين ان من راه بغير صفته تكون رويته اضغاثا وهو
باطل اذ من المعلوم انه يرى نوما على حالته اللايقة به
مخالفة لحالته في الدنيا ولو تمكن الشيطان من التمثيل
بشي مما كان عليه او ينسب اليه لعارض عموم قوله فان
الشيطان لا يتمثل بي فالاولى تنزيه رؤياه ورؤيا شي مما
ينسب اليه عن ذلك فانه ابلغ في الحرمة واليق بالعصمة
كما عصم من الشيطان في يقظته فالصحيح ان رويته في
كل حال ليست باطلة ولا اضغاثا بل هي حق في نفسها
وان روي بغير صفته اذ تصور تلك الصورة من قبل
الله تعالى انتهى فعلم انه ان كان بصورته الحقيقة في
وقت ما سوا كان في شبابه او رجوليته او كهولته
او اخر عمره لم تحتج لتاويل والا احتيج لتعبير يتعلق
بالرائي ومن ثم قال بعض علما التعبير من راه شيخا فهو
غاية سلم ومن راه شابا فهو غاية حرب ومن راه متبسما
فهو متمسك بسنته وقال بعضهم من راه على حاله
وهيئته كان دليلا على صلاح الرائي وكمال جاهه وظفره
بمن عاداه ومن راه متغير الحال عابسا مثلا كان دليلا
على سوء حال الرائي وقال ابن ابي جمرة رؤياه في
صورة حسنة حسن في دين الرائي ومع شين او نقص
في بعض بدنه خلل في دين الرائي لانه كالمراة الصقيلة
ينطبع فيها ما قابلها وان كانت ذاتها على احسن حالة
واكمله وهذه هي الفائدة الكبرى في رويته اذ بها
يعرف حال الرائي وقال غيره احوال الرائين بالنسبة

اليه

اليه مختلفة اذ هي بصيرة لا عين ورؤيا البصيرة
لا يتقيد عن حصر المرئي بل يرى شرقا وغربا وارضا
وسما كما ترى الصورة في مراة قابلتها وليس جرمها
منتقلا لجرم المراة فاختلاف رويته كان يراه انسان
شيخا واخر شابا في حالة واحدة كاختلاف الصورة الواحدة
في مرايا مختلفة الاشكال والمقادير فيكبر ويصغر
ويعوج ويطول في الكبيرة والصغيرة والمعوجة والطويلة
وبهذا علم جواز رؤية جماعة له في ان واحد من اقطار
متباعدة وباوصاف مختلفة واجاب عن هذا
ايضا البدر الزركشي بانه صلى الله عليه وسلم سراج ونور
الشمس في هذا العالم مثال نوره في العوالم كلها فكما ان
الشمس يراها كل من في المشرق والمغرب في ساعة
واحدة وبصفات مختلفة كذلك هو صلى الله عليه
وسلم ومن الغلو والحماقة كما قال ابن العربي قول
بعضهم ان الرويا في النوم بعين الراس وعن بعض
المتكلمين انها مدركة بعينين في القلب وانه مذهب
المجاز وقد حكى ابن ابي جمرة والبارزي واليافعي وغيرهم
عن جماعات من الصالحين انهم راوا النبي صلى الله
عليه وسلم يقظة وذكر ابن ابي جمرة عن جمع انهم حملوا
على ذلك رواية فسيراني في اليقظة وانهم راوه نوما
فراوه بعد ذلك يقظة وسالوه عن تشويشهم من
اشيا فاخبرهم بوجوه تفريجها فكان كذلك بلا زيادة
ولا نقص قال ومنكر ذلك ان كان ممن يكذب بكرامات
الاوليا فلا بحث معه لانه يكذب بما اثبتته السنة
والا فهذه منها اذ يكشف لهم بخرق العادات عن اشيا

في العالم العلوي والسفلي وحكيت رؤيته صلى الله عليه وسلم
كذلك عن أماثلنا كالإمام عبد القادر الجيلي كما في عوارف
المعارف والإمام أبي الحسن الشاذلي كما حكاه عنه التاج بن
عطاء الله وكصاحبه أبي العباس المرسي والإمام علي الوفائي
والقطب القسطلاني والسيد نور الدين الإيجي وجرى على
ذلك الغزالي فقال في كتابه المنقذ من الضلال وهم
أرباب القلوب في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح
الأنبياء ويسمعون منهم أصواتا ويقتبسون منهم فوائد
انتهى وأنكر ذلك جماعة منهم الأهدل حيث قال القول
بذلك يدرك فساده بأوائل العقول لاستلزامه خروجه
من قبره ومشيه في الأسواق ومخاطبته للناس ومخاطبتهم
له وخلو قبره عن جسده المقدس فلا يبقى منه فيه شيء
بحيث يزار مجرد القبر ويسلم على غائب أشار لذلك
القرطبي في الرد على التأويل بأن الرائي له في المنام رآه
حقيقة ثم يراه كذلك في اليقظة وقال هذه جهالات
لا يقول بشيء منها من له أدنى مسكة من المعقول ويلتزم
بشيء من ذلك مختل مجنون انتهى وهذه الإلزامات كلها
ليس شيء منها بلازم لذلك ودعوى استلزامه لذلك
عين الجهل أو العناد وبيانه أن رؤيته صلى الله عليه وسلم
يقظة لا تستلزم خروجه من قبره لأن من كرامات
الأولياء كما مر أن الله يخرق لهم الحجب فلا مانع عقلا ولا شرعا
ولا عادة أن الولي وهو بأقصى المشرق أو المغرب يكرمه
الله تعالى بأن لا يجعل بينه وبين الذات الشريفة
وهي في محلها من القبر الشريف ساترا ولا حجابا بأن
يجعل ذلك الحجاب كالزجاج الذي يحكي ما وراءه وحينئذ

فيمكن

فيمكن أن الولي حينئذ يقع نظره عليه صلى الله عليه وسلم ونحن
نعلم أنه صلى الله عليه وسلم حي في قبره يصلي وإذا أكرم
الإنسان بوقوع بصره عليه فلا مانع أن يكرم أيضا بمحادثته
ومكالمته وسؤاله عن أشياء وأنه يجيب عنها وهذا كله
غير منكر شرعا ولا عقلا وإذا كانت المقدمات والنتيجة
غير منكرين عقلا ولا شرعا فإنكارهما أو إنكار أحدهما
غير ملتفت إليه ولا معول عليه وبهذا يعلم أن ما ذكره
عن إشارة القرطبي غير لازم أيضا كيف وقد مر القول
بأن الرؤيا في النوم رؤية لحقيقته عن جماعة من الأئمة
ومنهم أيضا صاحب فتح الباري فقال بعدما مر عن ابن
أبي جمرة وهذا مشكل جدا ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء
صحابة ولأمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة انتهى قلت
الملازمة ممنوعة لأن الشرط في الصحابي أن يكون رآه في
حياته حتى اختلفوا فيمن رآه بعد موته وقبل دفنه هل
يسمى صحابيا أم لا وهذا أصح على أن هذا أمر خارق للعادة
والأمور التي كذلك لا يعترض لأجلها القواعد الكلية ونوزع
في ذلك أيضا بأنه لم يحك ذلك عن أحد من الصحابة ولا من
بعدهم وبأن فاطمة اشتد حزنها عليه صلى الله عليه وسلم
حتى ماتت كمدا بعده بستة أشهر وبيتها مجاور لضريحه
ولم ينقل عنها رؤيته تلك المدة انتهى ويرد أيضا بأن عدم
نقله لا يدل على عدم وقوعه فلا حجة في ذلك كما تقرر في محله
وكذلك موت فاطمة رضي الله تعالى عنها كمدا لأنه قد يكرم
المفضول بما لا يكرم به الفاضل وتأويل الأهدل وغيره
ما وقع للأولياء من ذلك بأنه إنما هو في حال غيبته فيظنونه
يقظة فيه إشاعة ظن بهم حيث يشتبه عليهم رؤية الغيبة برؤية

المعظة وهذا لا يظن بادون العقلا فكيف بالاكابر وعجب
قوله في قول العارف ابي العباس المرسي لو حجب عني رسول الله
صلى الله عليه وسلم طرفة عين ما عددت نفسي مسلما هذا انه
تجوز اي لم يحجب عني حجاب غفلة ولم يرد انه لم يحجب عن الروح
الشخصية طرفة عين فذلك مستحيل انتهى فقال له
زعموا الاستحالات عنيت بها الاستحالة العقلية فباطل
او الشرعية فاي دليل او قاعدة يشهد لك بذلك قولهم
بافواههم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل السابعة
حكم المؤمن والكافر لا خفا فيه وحكم الفاسق والمبتدع المخالف
في العقيدة طريقة اهل السنة والجماعة فيما يتعلق بالاخرة
الرد الى المشيئة وان كانت البدعة اثم واما فيما يتعلق بامر
الدنيا فحكم الفاسق المؤمن وحكم الكافر باقسامه مذكور في
كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام
ومن احكام الفاسق الدنيوية الحد فيما فيه الحد والتعزير في
غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على خلاف
بين الفقهاء ومن احكام المبتدع الدنيوية البغض والعداوة
والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن لجنسه ونوعه
لا لفرده وعينه وكراهة الصلاة خلفه وطريق اهل السنة
ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
ليست عينه ولا غيره واحد لا شبيه له ولا ضد ولا ند ولا
نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شي ولا يقوم به
حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا النقص وانه يرى في الاخرة وليس في حيز وجهة ما شا
كان وما لم يشا لم يكن ولا يحتاج الى شي ولا يجب عليه شي كل
المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح

منها

منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر
ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان ن
وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق
وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة حق من
خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام
وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق
واول الانبيا ادم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم
اجمعين واول الخلفا ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم اجمعين والافضلية بهذا الترتيب مع تردد
فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما قال السعد
والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام
واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن
اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن
بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله
صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن
مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم
والجماعة اي طريقة الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين
وفي ديار ما ورا النهر الماتريدية تلميذ ابي نصر العياضي — خ نصر
تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ
محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم اجمعين وماتريد
قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض
الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة
ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين انه
لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلي

المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة
وضلالة فالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض
الوضوء بالخارج من غير السبيلين وبجواز النكاح بدون
ولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة
المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين ولا
دل دليل شرعي عليه ومن الجهلة من يجعل كل امر لم
يكن في زمن الصحابة رضي الله عنهم بدعة مذمومة وان
لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم
ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل
في الدين ما ليس منه عصمنا الله تعالى من اتباع الهوى
وثبتنا على اقتفاء الهدي بالنبي صلى الله عليه وسلم
وبعد ان انتهى بنا الغرض الى هذا الكلام اردنا ان
ننبه على فرق ارباب الجهالة والضلال فنقول
قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي صلى الله عليه
وسلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان
يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما
بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا
وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج
الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي
صلى الله عليه وسلم في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب
لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي صلى الله
عليه وسلم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط
في ذلك حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم قوموا عني

لاينبغي

لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف
عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه
السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال
قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله صلى الله
عليه وسلم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته
حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي
وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن يعبد اله
محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل فرجع القوم الى قوله وقال عمر
كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد
ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى
سمعوا ما روي عنه من ان الانبيا يدفنون حيث يموتون
وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي وكامر
في قتال مانع الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم
وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماهم
واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها
ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعوني
عقالا مما ادوه الى النبي صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم
عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على
عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر
على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي
ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم
ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة

ومیراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير
ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيا فشيا
الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي
ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشيا
الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والارا تتفرق
حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث
وسبعين فرقة فكان ذلك من الله سبحانه تصديقا لنبيه
صلى الله عليه وسلم فيما اشار اليه بقوله ستفترق امتي
ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا
عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع كما اخبر به
اذا عرفت هذا فكبار الفرق المنسوبة الى الاسلام
ثمانية معتزلة وشيعة وخوارج ومرجئة ونجارية
بحث المعتزلة
وجبرية ومشبهة وناجية فالمعتزلة وهي الفرقة
الاولى من الفرق الاسلامية اصحاب واصل بن عطا
الغزال الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري بتقرير
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة
بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فسمي
هو واصحابه بالمعتزلة ويلقبون بالقدرية ايضا
لاسنادهم افعال العباد الى قدرهم وانكارهم القدر
فيها وهم مجوس هذه الامة وخصما الله في القدر وهم لقبوا
انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب
الاصلح ونفي الصفات القديمة وكلهم قالوا بان القدم
اخص وصف الله سبحانه لا يشاركه فيه ذات ولا صفة
ومن مذهبهم جميعا نفي زيادة الصفات القديمة على
الذات وان كلام الله سبحانه مخلوق محدث مركب من

الحروف

الحروف والاصوات وانه سبحانه لا يرى في الاخرة بالعيون
والابصار وبالحسن والقبح العقليين وانه سبحانه يجب
عليه لعباده رعاية الحكم والمصالح في افعاله كما يجب
عليه ثواب المطيع والتايب وعقاب صاحب الكبيرة
وبعد اتفاقهم على هذه الجهالات وتصميمهم على اعتقاد
الواصلية
هذه الضلالات افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم الواصلية اصحاب واصل بن عطا من
مذهبهم رد الصفات كلها الى كونه سبحانه عالما قادرا
ثم قالوا هما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة
كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم ومن
مذهبهم اسناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع
اضافة الشر الى الله وثبوت المنزلة بين المنزلتين
والحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه
وجواز كون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار
وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير
بعد وقعة الجمل لو شهدوا لا تقبل شهادتهم في كثير ولا
قليل كالمتلاعنين فان احدهما فاسق لا بعينه
العمروية
ومنهم العمروية ومذهبهم كمذهب الواصلية الا انهم
فسقوا الفريقين من عثمان ومقاتليه وعلي ومقاتليه
منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا
بالزهد تابع واصل بن عطا في القواعد المذكورة وزاد
الهذيلية
عليه بتعميم التفسيق ومنهم الهذيلية اصحاب
ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر
طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل
عن واصل من مذهبهم فنا مقدورات الله تعالى

وان اهل الدارين يصيرون الى خمود دائم وسكون لا ينقطع
وانه يجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام
لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه
التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث
لا اول لها وبين حوادث لا اخر لها فقال لا اقول
ايضا بحركات لا تنتهي الى اخرها بل تصير الى سكون
وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك
سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الاخرة لان مذهبه في
الفناء شبه مذهب جهم حيث ذهبوا الى ان الجنة والنار
تفنيان وان حركات اهل الجنة والنار ضرورية
مخلوقة لله ولو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين
ولا تكليف في الاخرة فمن هنا قيل لابي الهذيل
قدري الاولى جهمي الاخرة ومن مذهبهم ايضا
ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي
بحياة هي ذاته ومريد بارادة حادثة لا في محل
واول من احدث هذه المقالة العلاف كما انهم
اخذوا المقالة الاولى من الفلاسفة المعتقدين انه
تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا وان
جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات
ومن مذهبهم ايضا ان بعض كلامه تعالى لا في محل
وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار
وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل
ومن مذهبهم ايضا ان ارادته تعالى غير المراد
قالوا لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء
مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني

كلة

كلمة كن فتأمله ومن مذهبهم ايضا ان المتواتر لا يحتج
به فيما غاب الا اذا بلغت نقلته عشرين فيهم واحد
فاكثر من اهل الجنة لان الارض لا تخلو عن اولياء
الله تعالى وهم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون
شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو
كاشف عنه

النظامية

ومنهم النظامية اصحاب ابراهيم بن
سيار النظام كان من شياطين القدرية طالع كتب
الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة من مذاهبهم
ان الله سبحانه لا يقدر ان يفعل بعباده في الدنيا
ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد او ينقص في الاخرة
من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان
غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا تكون الا بسلب
قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر ووقف
تحت الميزاب ومن مذهبهم ايضا ان معنى ارادته
لفعله خلقه اياه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل
العبد انه امر به ومن مذهبهم ايضا ان الانسان
هو الروح والبدن آلتها وهذا اخذه النظام من الفلاسفة
الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف
سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن
في اللبن والسمسم ومن مذهبهم ايضا ان الاعراض
كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب
هشام بن الحكم الا انه تارة يحكم بان الاعراض اجسام
واخرى بان الاجسام اعراض ومن مذهبهم ايضا
ان الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة وان العلم مثل
الجهل المركب وان الايمان مثل الكفر في تمام الماهية

وهذه المقالة اخذوها من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما
حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي
هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له ومن
مذهبهم ايضا ان الله خلق المخلوقات دفعة واحدة على ما هي
عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم
يكن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن
بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتاخر انما هو في الكمون
والظهور وهذه المقالة اخذوها من كلام الفلاسفة القائلين
بالخلط والكمون والبروز ومن مذهبهم ان نظم القران
ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب عن الامور السالفة
والاتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى
لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه ومن
مذهبهم ايضا ان المتواتر الذي لا يحصى عدد نقلته يحتمل
الكذب وان الاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة ومالوا
الى الرفض فقالوا بوجوب النص على الامام وثبوت النص
من النبي صلى الله عليه وسلم على علي لكن كتمه عمر ومن
مذهبهم ايضا ان من سرق دون نصاب الزكاة لا يفسق
كما اذا سرق مائة وتسعة وتسعين درهما او اربعة من
الابل مثلا وتسعة وثلاثين من الغنم ولا خصوصية
للسرقة بذلك بل قالوا بذلك في كل من تعدى بذلك
القدر على مال غيره بغصب او تعدي ومنهم

الاسوارية

الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما
ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر
بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة
العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما

قدر

الاسكافية

قدر على الاخر فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى باحد
الطرفين لا يمنع منه ورتبة الاخر للعبد ومنهم
الاسكافية وهم اصحاب ابي جعفر الاسكافي ومن
مذهبهم ان الله سبحانه لا يقدر على ظلم العقلا
بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه

الجعفرية

ومنهم الجعفرية وهم اصحاب جعفر بن مبشر
ابن حرب وافقوا الاسكافية في مذهبهم وزادوا عليهم
متابعة لابن المبشر ان في فساق الامة من هو شر
من الزنادقة والمجوس وان الاجماع من الامة على حد
الشرب خطا لان المعتبر في الحد عندهم هو النص وان

البشرية

سارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان ومنهم
البشرية نسبة لبشر بن المعتمر كان من افاضل علما
المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد ومن
مذهبهم ان الاعراض من الالوان والطعوم والروائح
وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يجوز ان تحصل
بالتوليد في الجسم من فعل الغير كما اذا كانت اسبابها
من فعله ومن مذهبهم ايضا ان القدرة والاستطاعة
سلامة البنية والجوارح عن الافات وان الله سبحانه قادر
على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا ينبغي
ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان
الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه

المزدارية

تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان
عادلا ومنهم المزدارية اتباع ابي موسى عيسى
ابن صبيح المزدار اسم مفعول من باب الافتعال

مشتق من الزيارة لقب به ابو موسى تلميذ بشر المذكور وعنه
اخذ العلم لكنه تزهد حتى سمي راهب المعتزلة ومن
مذهبهم ان الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو
فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا
كبيرا ومن مذهبهم ايضا انه يجوز ان يقع فعل من
فاعلين تولدا لا مباشرة وان الناس قادرون على مثل
القران واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو
الذي بالغ في حدوث القران وكفر القايل بقدمه ومن
الهشامية مذهبهم ايضا ان من لابس السلطان كافر لا يرثه مسلم
ولا يرث مسلما وكذا اكفر من قال بخلق الاعمال او بالروية
كافرا ايضا ومنهم الهشامية نسبة الى هشام بن
عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة
ساير المعتزلة ومن مذهبهم انه لا يطلق اسم الوكيل
على الله مع وروده في القران لاستدعايه موكلا ولم
يعلموا ان الوكيل في اسمايه بمعنى الحفيظ كما في قوله
تعالى وما انت عليهم بوكيل ومن مذهبهم ايضا
انه لا يقال الف الله بين القلوب وهو مخالف لقوله
تعالى ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم ومن
مذهبهم ايضا ان الاعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا
لها ولا تصلح ان تكون دالة على صدق مدعي الرسالة
انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر
وقلب العصا حية واحيا الموتى لا يكون دليلا على صدق
من ظهر على يده ومن مذهبهم ايضا انه لا دلالة في
القران على حلال ولا على حرام وان الامامة لا تنعقد
مع الاختلاف بل لا بد من الاتفاق من جميع الناس ومقصودهم

بعدا

بعد القدح في امامة الصديق لانها انعقدت بغتة بلا اتفاق
من كل الصحابة لانه بقي في كل طرف طايفة على خلافه
ومن مذهبهم ايضا ان الجنة والنار لم تخلقا بعد اذ
لا فايدة في وجودهما الان ومن مذهبهم ايضا
ان عثمان رضي الله تعالى عنه لم يحاصر ولم يقتل مع كون
ذلك متواترا ومن مذهبهم ايضا ان من افسد اخر
صلاته بعد افتتاحها والافتتاح صحيح بشروطها كان اول
صلاته معصية منهيا عنه وهو خلاف الاجماع ان حمل
الصالحية على ظاهره ومنهم الصالحية اصحاب الصالحي ومن
مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان تكون الناس مع
اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري
تعالى حيا ومن مذهبهم ايضا جواز خلو الجرم عن
الخابطية الاعراض كلها ومنهم الخابطية نسبة الى احمد
ابن خابط وهو من نسبة اتباعه الى انه كان من اصحاب
النظام ومن مذهبهم ان للعالم الهين قديم هو الله
تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب
الناس في الاخرة وزعموا ان هذا هو المراد بقوله تعالى
وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من
الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق
ادم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار
وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها قال
الحربية الامدي وهولاء كفار مشركون بلا شبهة ومنهم
الحربية نسبة الى فضل الحربي ومذهبهم هو مذهب

الخابطية الا انهم زادوا عليهم التناسخ وان كل حيوان
مكلف قايلين لان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلا
بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته
والعلم واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر
نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم التي
ابتداهم فيها وعصاه بعض في الجميع واخرجهم من تلك
الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في
البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم
هذه الاجسام الكثيفة على صور مختلفة كصورة
الانسان وساير الحيوانات وابتلاهم بالباساء
والضراء والالام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن
كانت معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته
احسن والامه اقل ومن كان بالعكس فالعكس
ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد
صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول
بالتناسخ ومنهم المعمرية نسبة الى معمر المعمرية
ابن عباد السلمي ومن مذهبهم ان الله سبحانه
لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها
الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة
واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب
ان حدوث الاجسام وفناها عند معمر من الاعراض
فكيف يقول انهما من فعل الاجسام ومن
مذهبهم ايضا ان الله سبحانه لا يوصف بالقدم
لانه يدل على التقادم الزماني وان الله سبحانه

ليس

ليس بزماني وانه لا يعلم ذاته والا اتحد العالم والمعلوم
وهو ممتنع وان الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة
كانت او توليدا بناء على ما هو اليه من مذهب
الفلاسفة في حقيقة الانسان ومنهم الثمامية الثمامية
نسبة الى ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا
بين سخافة الدين وخلاعة النفس ومن مذهبهم
ان الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها
الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت
فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله
اليه ولا الى الله سبحانه لاستلزامه صدور القبيح
عنه ومن مذهبهم ايضا ان المعرفة ايضا متولدة
من النظر وانها واجبة قبل الشروع وان اليهود
والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الاخرة
ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهايم والاطفال
وان الاستطاعة سلامة الالة وهي قبل الفعل وان
من لا يعلم خالقه من الكفار معذور وان المعارف كلها
ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها
حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم
ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه
قدم العالم وكان ثمامة في زمان المامون وله عنده
منزلة ومنهم الخياطية اصحاب ابي الحسين بن الخياطية
ابي عمرو الخياط ومن مذهبهم ان الافعال مسندة
الى العباد وان المعدوم شي اي ثابت ومتقرر في حال
العدم وانه يتصف بصفات الاجناس حال العدم

الجاحظية

الكعبية

من الجوهرية والعرضية ومن مذهبهم ايضا ان ارادة
الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي ارادته
تعالى في افعال نفسه للخلق اي كونه خالقا لها وفي
افعال غيره الامر بها وان كونه تعالى سميعا بصيرا
معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره
معناه انه يعلم ومنهم الجاحظية نسبة الى عمرو
ابن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم
والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من
مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة ومن
مذهبهم ان المعارف كلها ضرورية وان الارادة
في الشاهد اي الواحد منا انما ارادته لفعله عدم
سهوه عنه بان يكون عالما به كما ان ارادته لفعل
الغير هي الميل اي ميل النفس اليه ومن مذهبهم
ايضا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها اثار مخصوصة
كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر
انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل
في الهيولى ومن مذهبهم ايضا ان النار تجذب
اليها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها وان الخير والشر من
فعل العبد ومن مذهبهم ايضا ان القرآن جسد ينقلب
تارة رجلا وتارة امراة ومنهم الكعبية نسبة الى
ابي القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد تلميذ
الخياط ومن مذهبهم ان فعل الرب واقع بغير ارادته
فاذا قيل ان الله تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها
واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ومن
مذهبهم ايضا انه لا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه

يعلمه

الجبائي بالضم وتثقيل
الموحدة ابو علي والده
ابو هاشم شيخا
المعتزلة
الثلاثة ثم هو
من تبصير المنتبه
بتحرير المشتبه
لابن حجر العسقلاني

يعلمه كما ذهب اليه الخياطية ومنهم الجبائية نسبة
الى ابي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
من مذهبهم ان ارادة الرب تعالى حادثة لا في محل
وان الله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها ومن
مذهبهم ايضا ان العالم يفنى بفناء لا في محل عند
ارادة الله تعالى فناءه ومن مذهبهم ايضا ان الله
سبحانه متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه
الله تعالى في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام
وخلقه لا من قام به وحل فيه ومن مذهبهم ايضا
ان الله سبحانه لا يرى في الآخرة وان العبد خالق لفعله
ومن مذهبهم ايضا ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا
كافر وانه اذا مات بلا توبة يخلد في النار ومن مذهبهم
ايضا انه لا كرامات للاولياء ومن مذهبهم ايضا انه
يجب على الله تعالى عن قولهم للمكلف اكمال عقله وتهيئة
اسباب التكليف له وحاصله انه يجب عليه تعالى
اللطف بالمكلف ورعاية ما هو الاصلح له ومن
مذهبهم ايضا ان الانبياء معصومون وشارك ابو علي
في الاحكام اباهاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته
بلا ايجاب صفة هي العلم ولا حالة توجب العالمية
وبان كونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به
وانه يجوز الايلام للعوض ومنهم الهشمية اصحاب
منسوب الى ابي هاشم منسوب اليه اتباع ابي هاشم بن
ابي علي الجبائي وافق اباه فيما مر وانفرد عنه بامكان
استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا
للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على

المذكورة

العشمية

غيرها عما لا ينتهيه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادلي
ذنب اصر عليه وبانه لا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة
الكاذب عن كذبه بعدما صار اخرس ولا توبة الزاني
عن زناه بعد ما جب وبانه لا يتعلق علم واحد
بمعلومين على التفصيل وبان لله سبحانه احوالا لا معلومة
ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا
تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما
ولا معنى لكون الشيء مجهولا الا انه ليس معلوما على
ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه الفرقة
٢٢ الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين
شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا
ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما
بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده
وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا
فرق غلاة الشيعة اصولهم ثلاث غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة
فثمانية عشر منهم السبائية اتباع عبد الله بن
سبا قال لعلي مخاطبة انت الاله حقا فنفاه علي
الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم فكان في
اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال
في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي
ومنه تشعبت اصناف الغلاة من مذهبهم ان
عليا رضي الله تعالى عنه لم يمت ولم يقتل وانما قتل
ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب
والرعد

والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض
ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك
الكاملية السلام يا امير المؤمنين ومنهم الكاملية نسبة الى
ابي كامل من مذهبهم تكفير الصحابة رضي الله عنهم
بترك بيعة علي وتكفير علي بترك طلب الحق وقالوا
بالتناسخ في الارواح عند الموت ومن مذهبهم
ايضا ان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص
الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص
البنانية آخر امامة ومنهم البنانية اتباع بنان بن
سمعان التميمي النهدي اليمني ونفد قبيله من
اليمن من مذهبهم ان الله تعالى على صورة انسان
ويهلك كله الا وجهه وان روح الله تعالى حلت في
علي ثم ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم
المغيرية في بنان ومنهم المغيرية اتباع المغيرة بن
سعيد العجلي من مذهبهم ان الله سبحانه جسم
على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من
نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم
تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك
قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى
ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي
فعرق فحصل من عرقه بحران احدهما مالح مظلم والآخر
حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع
بعضا من ظله فخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي
منه نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر

ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم والمؤمنون من
النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة
وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال
فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو
ابو بكر بامر عمر حين ضمن له ان يعينه عليها بشرط ان
يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وان قوله تعالى كمثل
الشيطان الاية نزل في حق ابي بكر وعمر وهم لا يقولون
الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي
وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقتل
المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم
بانتظاره وقال اخرون بانتظار زكريا كما كان هو قايلا
الجناحية به ومنهم الجناحية اتباع عبد الله بن معاوية
ابن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين من مذهبهم
ان الارواح تتناسخ وانه كان روح الله في ادم ثم شيث
ثم الانبيا والايمة الى ان انتهت الى علي واولاده الثلاثة
ثم الى عبد الله هذا ومن مذهبهم ايضا ان عبد الله حي
مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا
المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها ومنهم
المنصورية المنصورية نسبة لابي منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر
محمد بن الباقر فلما تبرا منه وطرده ادعى الامامة لنفسه
من مذهبهم ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين
ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى
السما ومسح الله راسه بيده فقال يا بني اذهب فبلغ عني
ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان
يروا كسفا من السما ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل

ادعائه

ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب
ومن مذهبهم ايضا ان الرسل لا تنقطع ابدا وان الجنة
رجل امرنا بموالاته وهو الامام وان النار رجل
امرنا ببغضه وذلك الرجل ضد الامام كابي بكر وعمر
كما ان الفرايض اسما رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات
اسما رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان
من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب
الخطابية لوصوله الى الجنة ومنهم الخطابية نسبة الى ابي
الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر
الصادق فلما علم منه غلوه تبرا منه فلما اعتزل عنه
ادعى الامر لنفسه من مذهبهم ان الايمة انبيا
وان ابا الخطاب نبي فرضت الانبيا على الناس طاعته
ثم غلوا في ذلك حتى قالوا الايمة الهة والحسنان ابنا الله
وان جعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي
ومن مذهبهم انهم يستحلون شهادة الزور لموافقيهم
على مخالفيهم وذهب جماعة منهم ان الامام بعد قتله
اي قتل ابي الخطاب معمر نعبده كما كانوا يعبدون ابا
الخطاب ومن مذهبهم ايضا ان الدنيا لا تفنى وان الجنة
هي نعيم الدنيا وان النار هي الامها وذهب جماعة منهم
استباحة المحرمات وترك الفرايض وان الامام بعد قتل
ابي الخطاب بزيغ وان كل مومن يوحى اليه متمسكين بقوله
تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي يوحي من
الله اليه وان في اتباع بزيغ من هو خير من جبريل وميكائيل
وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت
وقيل الامام بعد ابي الخطاب عمر بن بيان العجلي لكن

الغرابية

اصحابه معترفون بانهم يموتون ومنهم الغرابية نسبة
الى الغراب لانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم بعلي اشبه
من الغراب بالغراب والذباب بالذباب وان الله تعالى
بعث جبريل الى علي فغلط جبريل في تبليغ الرسالة
فتجاوزها من علي الى محمد قال شاعرهم
غلط الامين فجازها عن حيدره ولذا يلعنون صاحب

الذمية

صاحب الريش يعنون به جبريل ومنهم الذمية
سموا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد
بعثه ليدعو الناس اليه فدعاهم الى نفسه ومنهم
طائفة قالت بالهية محمد وعلي ثم اختلفوا فقدم
بعضهم عليا على محمد وبعضهم قدم محمدا عليه ومنهم
طائفة تزعم الهية خمسة اشخاص محمد وعلي والحسن والحسين
وفاطمة انهما وان هذه الخمسة شي واحد وان الروح حالة
فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على الاخر ولذا لا يقولون
فاطمة تحاشيا عن التانيث لانه وصف نقص ومنهم

الهاشمية

الهشامية وهم اتباع الهشامين هشام بن الحكم وهشام بن
سالم الجواليقي من مذهبهم ان الله تعالى عن قولهم
علوا كبيرا جسد اتفقوا على هذا ثم اختلفوا فقال ابن الحكم
هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو
كالسبيكة البيضا الصافية تتلالا من كل جانب وله لون
وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم وهو الموضع الذي تجسه
الطبيب وكانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه
الصفات المذكورة غير ذات الله تعالى ومذهبهم انه سبحانه
وتعالى عن قولهم يقوم ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة
بالاجسام لولاها لم تدل عليه وانه سبحانه يعلم ما تحت الثرى

بشعاع

بشعاع ينفصل عنه اليه وطوله سبعة اشبار باشبار نفسه
مماس للعرش بلا تفاوت بينهما بمعنى انه لا زيادة لاحدهما
على الاخر ومن مذهبهم ايضا ان ارادته تعالى حركة
لا هي عينه ولا غيره وانه انما يعلم الاشيا بعد كونها لا قبله
بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف
وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مر ومن مذهبهم
ايضا ان الاعراض لا تدل على الباري انما الدال عليه هو
الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها ومن مذهبهم
ايضا ان الايمة معصومون دون الانبيا لان النبي يوحى
اليه بما يتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه
فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم منهم الباري
سبحانه على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف
واذن وعين وفم وله وفرة سودا ونصفه الاعلى مجوف

الزرارية

ونصفه الاسفل مصمت وانه ليس لحما ودما ومنهم
الزرارية نسبة الى زرارة بضم الزاي ابن اعين من
مذهبهم حدوث صفات الله سبحانه وقبل حدوثها له
لا حياة له فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا

اليونسية

ولا بصيرا ومنهم اليونسية اتباع يونس بن
عبد الرحمن القمي من مذهبهم قبحهم الله ان الله سبحانه
على العرش تحمله الملايكة وهو اقوى منها اي من الملايكة
مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما

الشيطانية

ومنهم الشيطانية نسبة الى محمد بن النعمان الملقب
بشيطان من مذهبهم انه تعالى نور غير جسماني ومع
ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشيا بعد وقوعها

وكونها ومنهم الرزامية من مذهبهم ان الامامة بعد
علي لمحمد بن الحنفية ثم لابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن
عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه
لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرايض ومنهم من يدعي
الالهية في المقنع ومنهم المفوضة من مذهبهم
ان الله سبحانه خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا
فهو الخالق لها بجميع ما فيها ومنهم من يقول انما فوض الله
ذلك الى علي ومنهم البدائية من مذهبهم جواز
البدا على الله سبحانه بمعنى انه يجوز عليه تعالى ان
يريد شيا ثم يبدو له بمعنى يظهر ما لم يكن ظاهرا له
ويلزمهم ان لا يكون الرب سبحانه عالما بعواقب الامور
ومنهم النصيرية والاسحاقية من مذهبهم ان الله
سبحانه حل في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني
مما لا ينكر اما في جانب الخير فلظهور جبريل في صورة البشر
واما في جانب الشر فلظهور الشيطان في صورة الانسان
قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مويدين
بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى
بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا
اطلقنا الالهية على الائمة الا ترى ان النبي ما قاتل المشركين
وعلي قاتل المنافقين لان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى
السراير ومنهم الاسماعيلية ولهم سبعة القاب الاول
الباطنية بقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره حيث قالوا
للقران ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من
اللغة ونسبة الظاهر الى الباطن كنسبة اللب الى القشر
والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب

وباطنه

وباطنه مود الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله
تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره
من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية
والجناحية اللقب الثاني القرامطة نسبة لاولهم
الذي دعا الناس الى مذهبه وهو رجل يقال له حمدان
قرمط وقرمط احدى قرى واسط الثالث الخرمية
لاباحتهم المحرمات والمحارم الرابع السبعية لانهم
زعموا ان الذين جاووا بالشرايع ونطقوا بها من الرسل
سبعة ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد
وسابعهم محمد المهدي ويعبرون عنهم بالنطقا ومن
مذهبهم ان بين كل اثنين من النطقا سبعة ايمة يتممون
شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى ويهتدى
في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يودي عن الله وهو
غاية الادلة الهادين الى الله ثم حجة تودي عن الامام
ويحمل علمه ويحتج به له ثم ذو مصة يمص العلم من الحجة
اي ياخذه منه فهذه ثلاثة وابواب وهم الدعاة فاكبرهم
وهو رابعهم يرفع درجات المومنين وداع ماذون ياخذ
العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة
الامام ويفتح لهم باب المعرفة والعلم وهو خامسهم ومكلب
قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يوذن له في الدعوة
بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي
ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر
وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب
الى الداعي الماذون لياخذ عليه العهود وقال الامدي
وانما سموه مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على

كلب الصايد على ما قال الله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين
وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي ياخذ
عليه العهد ذكرناه وآمن واتقى بالعهود ودخل في ذمة
الامام وحزبه وهو سابعهم واستندوا في ذلك العدد الي
السموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب
السيارة وهي المدبرات امرا فان كلا منها سبعة كما هو المشهور
اللقب الخامس البابكية لانهم اتباع طايفة منهم
بابك الخرمي في الخروج باذربيجان السادس المحمرة
لتسميهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين لهم من
المسلمين حميرا السابع الاسماعيلية لاثباتهم الامامة
لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنايه وقيل لانتساب
زعيمهم الي محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرايع
لان الغادرية وهم طايفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام
تاويل الشرايع على وجه يعود الي قواعد اسلافهم وذلك
انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك
وقالوا لا سبيل لنا الي دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلايهم
على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرايعهم الي ما يعود الي
قواعدنا ونستدرج به الضعفا منهم فان ذلك يوجب
اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط
وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج
العظام مراتب الاولى الذوق وهو تفرس حال المدعو
هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القا البذر في
السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها كما منعوا التكلم في بيت
فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم الثانية التانيس
باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه
من

من زهد وخلاعة فان كان يميل الي الزهد زينه في عينه
وقبح نقيضه وان كان يميل الي الخلاعة زينها وقبح
نقيضها حتي يحصل الانس الثالثة التشكيك
في اركان الشريعة بمقطعات السور وذلك بان يقولوا
ما معني الحروف المقطعة في اوايل السور وقضا صوم
الحايض دون قضا صلاتها اي لم يجب احدهما دون الاخر
ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات
اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين
الي غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في
هذه الاشيا ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم
فيها الرابعة الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق
منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود
ويستدلون على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ثم ياخذون من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي
لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من
الامور التي القاها اليه فانه القايم بها ولا يقدر عليها احد
حتي يرقي من درجته وينتهي الي الامام الخامسة التدليس
وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتي يزداد
ميله الي ما دعاه اليه السادسة التاسيس وهو تمهيد
مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سايقة السابعة
الخلع وهو الطمانينة الي اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ
من الاعتقادات الدينية فاذا تمت هذه المراتب السبع
على هذا الترتيب وبلغ المدعو الي اخرها ياخذون في الاباحة
والحث على استعمال اللذات وتاويل الشرايع كقولهم
الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من

المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة
عن الباطن الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء شيء من
اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل
تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه
من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي
صلى الله عليه وسلم والمروة علي والميقات الاساس والتلبية
اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة
والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة
التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله
تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا
عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي
يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي
المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو
واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا
كلامهم بكلام الفلاسفة كما كان عليه القدماء منهم وحين
ظهر الحسن بن الصباح جدد الدعوة على انه الحجة
الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه
وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع
العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب
المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا
ولم يزالوا مستترين بالنواميس الدينية والامور الشرعية
ويتحصنون بالحصون وكثرت شوكتهم ثم خافت ملوكهم
المتأخرة منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات
وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع
شرعي

شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية
وهم منسوبون الى زيد بن علي بن زين العابدين فتفرق
ثلاث فرق منهم الجارودية وهم اتباع ابي الجارود الذي
سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر
من مذهبهم النص من النبي صلى الله عليه وسلم
على امامة علي بالاوصاف وانه وصفه وان لم يسمه وان الصحابة
كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة
بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف
وهو عالم شجاع فهو امام كما مر واختلفوا في الامام المنتظر
فذهبت طائفة الى انه هو محمد بن عبد الله بن الحسن
ابن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور وذهبت
طائفة اخرى منهم الى انه الامام لكنه لم يقتل وذهبت
طائفة الى ان الامام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين
صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه
في داره حتى مات فذهبت طائفة اخرى الى ذلك وانكرت
موته وقيل هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد
زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير
وقتل في ايام المستعين بالله فذهبت طائفة ثالثة اليه
وانكروا قتله ومنهم السليمانية نسبة الى سليمان
ابن جرير ومن مذهبهم ان الامامة شورى فيما بين
الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة
المفضول مع وجود الافضل وان ابا بكر وعمر امامان وان
الامة اخطأت في بيعتهما مع وجود علي لكنه خطأ لم
ينته الى درجة الفسق ومن مذهبهم ان عثمان وطلحة

والزبير وعايشة كفار لمحاربتهم عليا ونقض بيعته ومنهم
البترية اتباع بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم
توقفوا في تكفير عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا
مقلدون ويرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع
الى مذهب ابي حنيفة الا في مسايل قليلة قاله السيد
واما الامامية وهم اخر اصول الشيعة الثلاث
فمن مذهبهم وجوب النص الجلي من رسول الله صلى الله
عليه وسلم على امامة علي وتكفير الصحابة ولذا وقعوا
فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في
المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رايهم انه ابنه
موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضى وبعده
محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن
ابن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر
ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها
الامام في اخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب
ايمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت
متاخروهم الى المعتزلة فمنهم وعيدية ومنهم تفضيلية
والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الاخبار
المتشابهة وهولاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات
على ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق
بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة
والفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية
الخوارج وهم سبع فرق منهم المحكمة وهم الذين
خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين مما بسطناه

بتعليق

بتعليق الفرايد وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل
صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر
احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم
ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم ومن مذهبهم ان من نصب
من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان
غير السيرة وجار وجب عزله او قتله ومن مذهبهم
ايضا ان نصب الامام غير واجب بل جايز ان يكون في العالم
امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة
ومنهم البيهسية وهم اتباع بيهس بن الهيصم بن
جابر من مذهبهم ان الايمان هو الاقرار والعلم
بالله وبما جا الرسول به من حلال وحرام وغير ذلك
فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب
الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره
الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل
لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية
وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا كان او غايبا
والاقوال الثلاثة لطوايف من المحكمة ومن مذهبهم
ان الاطفال كابايهم ايمانا وكفرا وذهب بعضهم الى ان
من سكر بحلال لا يواخذ بما قال ولا بما فعل بخلاف من سكر
بحرام وذهب بعضهم الى ان السكر بالحلال كبيرة ووافقوا
القدرية في اسناد افعال العباد اليهم ومنهم الازارقة
وهم اتباع نافع بن الازرق من مذهبهم تكفير علي بالتحكيم
وانه هو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله
في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام
ومن مذهبهم ان عبد الرحمن بن ملجم محق في قتله وانه

هو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله رفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان
يا ضربة من تقي ما اراد بها   الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه   اوفى البرية عند الله ميزانا
ومن مذهبهم ايضا تكفير الصحابة عثمان وطلحة
والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وساير المسلمين معهم
وقضوا بتخليدهم في النار ومن مذهبهم ان القاعدين
عن قتال على كفار ولو كانوا موافقين لهم في الدين ومن
مذهبهم ايضا ان التقية حرام في القول والعمل وانه
يجوز قتل اولاد المخالفين لهم ونسائهم وانه لا رجم على
الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القران وانه لا حد
للقذف على النسا بمعنى ان القاذف اذا كان امراة لم
تحد لان المذكور في القران هو صيغة الذين وهي
للمذكرين قال الامدي واسقطوا ايضا حد قذف
المحصنين من الرجال دون النسا بمعنى ان المقذوف
المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد
قاذفها قال السيد وهذا اظهر ومن مذهبهم
ايضا ان اطفال المشركين في النار مع ابائهم ومن
مذهبهم جواز سبق الكفر على النبوة ومن مذهبهم
ايضا ان مرتكب الكبيرة كافر ومنهم النجدات
وهم اصحاب نجدة بن عامر الحنفي ومنهم العاذرية
وهم الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك
ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم
واسروا نساهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة

قبلها

قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال
لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم
بجهالتهم واختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه
وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم
دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول
جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى
ذلك فالجاهل به معذور فهولاء منهم سموا عاذرية ومن
مذهب النجدات كلهم ان الناس لا يحتاجون الى امام بل
الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه
اذا راوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها
وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير
وخالفوهم في الاحكام الباقية ومنهم الصفرية
وهم اتباع زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في
تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في
الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال
الكفار فانهم لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم
في النار ومنع التقية في القول وجوزوها في العمل
ومن مذهبهم ان المعصية الموجبة للحد لا يسمى
صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف
ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم
كفر فيقال لصاحبه كافر ومن مذهبهم ايضا جواز تزويج
المومنة اي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر اي المخالف
لمعتقدهم في دار التقية دون دار العلانية ومنهم
الاباضية اتباع عبد الله بن اباض من مذهبهم ان

مخالفيهم من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم
وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب
دون غيرهم ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم
ومن مذهبهم ايضا قبول شهادة مخالفيهم عليهم
ومن مذهبهم ايضا ان مرتكب الكبيرة موحد
غير مومن بنا على ان الاعمال داخلة في الايمان ومن
مذهبهم ايضا ان الاستطاعة قبل الفعل وان فعل
العبد مخلوق لله تعالى وان فنا العالم كله بفنا اهل
التكليف وان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة
ومن مذهبهم ايضا التوقف في تكفير اولاد الكفار
وتعذيبهم ومن مذهبهم ايضا التوقف في النفاق
اهو شرك ام لا والتوقف في جواز بعثة رسول بلا
دليل ومعجزة وتكليف اتباعه بما يوحي اليه ومعناه انهم
ترددوا هل ذلك جايز ام لا ومن مذهبهم ايضا
تكفير علي واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا
الاولى الحفصية اتباع حفص بن ابي المقدام
مذهبهم مذهب الاباضية وزادوا عليهم ان بين
الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة
متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول
او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك
الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة
زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم
بكتاب يكتب في السما وينزل عليه جملة واحدة
ويترك شريعة محمد صلى الله عليه وسلم الى ملة

الصابية

الصابئة المذكورة في القران ومن مذهبهم ايضا ان
 اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة
الثالثة الحارثية وهم اصحاب ابن الحارث الإباضي
خالفوا الإباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة
لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة
القايلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد
اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة ومنهم
العجاردة نسبة الى عبد الرحمن بن عجرد وهم اخر السبع
من فرق الخوارج مذهبهم مذهب النجدات وزادوا
عليهم وجوب البراة عن الطفل بمعنى انه يجب ان يتبرا
عنه حتى يدعى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاوة اليه
اي الى الاسلام اذا بلغ ومن مذهبهم ان اطفال المشركين
في النار وهم عشرون فرقة الاولى الميمونية وهم اتباع
ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر
العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله سبحانه
يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة
ومن مذهبهم ان اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم
تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ولاولاد الاخوة
والاخوات وانكروا سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة
من القصص فلا يجوز ان تكون قصة العشق قرانا
الثانية من فرق العجاردة الحمزية وهم اتباع
حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية فيما ذهبوا اليه
من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار
الثالثة الشعيبية نسبة الى شعيب بن محمد
مذهبهم كمذهب الميمونية في زعمهم الا في القدر

الرابعة الحازمية اتباع حازم بن عاصم يوافقون الشعيبية
وحكي عنهم انهم كانوا يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة
منه كما يصرحون بالبراءة من غيره الخامسة الخلفية نسبة
الى خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ولكنهم اضافوا القدر
خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار
بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية وهم على مذهب
حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب سموا
بذلك لانهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من
الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ولكنهم قد
وافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد
الافعال الى قدرة العبد وفي بعض الكتب في نفي القدرة
اي في نفي القدرة المؤثرة من العباد السابعة المعلومية
وهم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع
اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن
ومن هنا سموا بذلك وفعل العبد عندهم مخلوق لله تعالى
الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا
الا انهم قالوا تكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه
كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له
التاسعة الصلتية هم اتباع عثمان بن ابي الصلت
وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا
من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى
يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او يقتلوا وروي
عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او للمشركين
لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام
فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة

الثعالبة

الثعالبة اتباع ثعلبة بن عامر من مذهبهم ولاية الاطفال
صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ ٤٨٧
وينقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية ولا عداوة
الى ان يدركوا ومن مذهبهم ايضا اخذ الزكاة من العبيد
اذا استغنوا واعطاها لهم اذا افتقروا ثم الثعالبة
افترقوا اربع فرق الاولى الاخنسية وهم اصحاب اخنس
ابن قيس ومذهبهم كمذهب الثعالبة الا انهم قد امتازوا
عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم
يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفر
وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم
وينقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم
الثانية المعبدية وهم اتباع معبد بن عبد الرحمن خالفوا
الاخنسية في تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة
في زكاة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة
الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة
الحادثة الرابعة المكرمية اتباع مكرم العجلي قالوا
تارك الصلاة كافر لا لترك الصلاة بل لجهله بالله فان من
علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته
ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة وكذا كل
كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرنا وموالاة الله
ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما لهم ما يصيرون اليه
عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي
غير موثوق بدوامها فكذا نحن فمن وصل الى حالة الموت
فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا
عاديناه فاذا فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق

تضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وينشعب من
الغالية او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون كما
في المواقف وبحث فيه السيد بان القسم لا يعد مع اقسامه
فلا تصير الغالية عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها
الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ
تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الغالية
معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى
الاربعتين دون الاخرى تحكم محض والفرقة الرابعة
من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم
يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن
الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله
واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان المعصية كما
لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجا وعلى هذا ينبغي
ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس الاولى اليونسية
وهم اتباع يونس النميري من مذهبهم ان الايمان هو
المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه
هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب
المعاصي ولا يعاقب عليها وان ابليس كان عارفا بالله وانما
كفر باستكباره وترك الخضوع كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر
وكان من الكافرين الثانية العبيدية اصحاب عبيد
المكتئب مذهبهم كمذهب اليونسية وزادوا عليهم ان علمه
سبحانه لم يزل غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على
صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق ادم على
صورة الرحمن الثالثة الغسانية وهم اصحاب غسان

الكوفي

الكوفي من مذهبهم ان الايمان هو المعرفة بالله وبرسوله
وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وان الايمان يزيد
وينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج
ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث الله محمدا
صلى الله عليه وسلم ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره
وحرم الله الخنزير ولا ادري هو هذه الشاة ام غيرها فان
القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان
هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة
في ان عاقلا لا يشك فيها وكان غسان يحكي هذا القول
عن ابي حنيفة ويعده من المرجئة وهو افترا عليه قصد
غسان به ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور
قال الامدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا
ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك
لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم
في القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان هو التصديق
فلا يزيد ولا ينقص ظن به الارجا بتاخير العمل عن الايمان
وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه
الرابعة الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي من
مذهبهم ان الايمان بالله هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله
وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل
ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله
من الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل
ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران
والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفى

في القيامة من عاصي لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج
واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج
المؤمنين من النار واختص ابن غيلان من بينهم بالقدر ابو غيلان م
اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى
العباد كما اختص بالخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون
الامام قرشيا الخامسة التومنية اصحاب ابي معاذ
التومني من مذهبهم ان الايمان هو المعرفة والتصديق
والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول كله وترك
بعضه كفر كترك كله وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان
وكل معصية لم يجمع على انها كفر يقولون في صاحبه
انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة
مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
ومن تركها بنية القضا لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه
كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه
وبغضه وبه قال الراوندي وبشر المريسي وقالا السجود
للصنم ليس بكفر بل هو علامة الكفر فهذه هي المرجئة
الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر
كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان والله اعلم
والفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النجارية
وهم اصحاب محمد بن الحسين النجار يوافقون اهل السنة
في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد
يكسب فعله ويوافقون في نفي الصفات الوجودية
وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك
ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث الاولى
البرغوثية قالوا كلام الله سبحانه اذا قرئ عرض واذا

كتب

ثي م

489

كتب بالمصحف فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله
غيره وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومن قال كلام الله
مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة سموا بذلك
لاستدراكهم على الزعفرانية حيث قالوا ان كلام الله
تعالى مخلوق مطلقا لكن وافقنا السنة الواردة
بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في
نفيه واولناه بان هذه الصورة حكايته اي حكاية ما هو
غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف
والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف
وهذه حكاية عنها من مذهبهم ان اقوال مخالفيهم
كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا
والفرقة السادسة من كبار الفرق الاسلامية
الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية
متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل
متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في
الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية
وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن
صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها
وقالوا ايضا ان الله لا يعلم الشي قبل وقوعه وان علمه
حادث لا في محل وان الله سبحانه لا يتصف بما يوصف
به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والحياة لا القدرة
كما نص عليه الآمدي خلافا للمواقف لان جهما لا يثبت
لغير الله قدرة ومن مذهبهم ان الجنة والنار تفنيان
بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله

سبحانه وتعالى ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق
الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع
والفرقة السابعة من كبار الفرق الاسلامية
المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات
ولاجل ذلك عدهم القوم فرقة واحدة قائلة
بالتشبيه وان اختلفت اقوالهم وحدا اهيهم واعتقادا
فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية
والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم
والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك
ومنهم مشبهة الحشوية كالهجيمي قالوا الباري
سبحانه جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدما
وله الاعضا والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم
حتى نقل عن بعضهم قاتله الله انه قال اعفوني عن
اللحية والفرج واسألوني عما وراءه ومنهم مشبهة
الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام الذي
يقول فيه قائلهم
الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام
واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي
الى من يعبأ به ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس
له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا املا العرش ام لا يملأه بل هو على
بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو

محاذ

محاذ للعرش واختلف اسعد متناه او غيره ومنهم
من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا اهو متناه
من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او هو
غير متناه في جميع الجهات وقالوا محل الحوادث في
ذاته وزعموا انه انما يقدر على الحوادث الحالة فيه
دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون
اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة
والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى
الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة
والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول
بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله
ارساله ولا يجوز ارسال غير الرسول ثم الرسول
حين ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس
كلي ويجوز عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول
فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة
رسول واحد بل هو ممتنع فلا يجوز الاقتصار عليه
بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي
ومعاوية الا ان امامة علي وفق السنة بخلاف
امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ومن
مذهبهم ان الايمان قول الذي في الازل بلى فالايمان
هو الاقرار الذي وجد من الذر حين قال الله تعالى
لهم الست بربكم وهو باق في الكل على السوية
الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبيا
لاستوا الجميع في ذلك الايمان وان النطق بالشهادتين
ليس بايمان الا بعد العمل والفرقة الثامنة

من كتاب الفرق الاسلامية الفرقة الناجية المستثناة
الذين قال النبي صلى الله عليه وسلم فيهم هم الذين على
ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من
المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع
هولاء اجمعين وقد اجمعوا على حدوث العالم الا الغلاة
القايلين بقدمه وعلى وجود الباري خلافا للباطنية
حيث قالوا انه لا موجود ولا معدوم وعلى انه لا خالق
سواه خلافا للقدرية وعلى انه قديم خلافا للعمرية
القايلين بانه تعالى لا يوصف بالقدم وعلى انه متصف
بالعلم والقدرة وساير صفات الكمال والجلال خلافا
لنفاة الصفات وعلى انه تعالى لا شبيه له خلافا
للمشبهة وعلى انه لا ضد له ولا ند خلافا للخابطية
حيث قالوا بالهين وعلى انه سبحانه لا يحل في شي خلافا
لبعض الغلاة وعلى انه لا يقوم به حادث خلافا
للكرامية وعلى انه ليس في حيز ولا جهة وعلى انه لا يصح عليه
الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شي من
صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم وعلى
انه مرئي للمومنين في الاخرة بلا انطباع ولا اشعاع وعلى
ان ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وعلى انه غني
لا يحتاج في شي الى شي ولا يجب عليه شي وعلى انه ان
اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وعلى انه
لا غرض لفعله وعلى انه لا حاكم سواه وعلى انه
لا يوصف فيما يفعله او يحكم بجور ولا ظلم وعلى انه
غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وعلى ان له الزيادة
والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا

المجازاة

المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار
وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار وعلى انه 55
يجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل
بالمعجزات حق ومن ادرك آل محمد واهل بيعة الرضوان تحت 491
الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على
المكلفين والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اجمعين والافضلية
بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه
نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار النبوة
وانكار ما علم مجيئه عليه الصلاة والسلام به من الدين
ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع
على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من
الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان
اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف
واما ما عداه فالقايل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم
خلاف هو خارج عن فننا هذا كذا وقع في المواقف وشرحه
للسعد ونسال الله سبحانه اللطف اذا وقفنا بين يديه
للحساب وان يرزقنا الثبات الذي لا يبقى معه ارتياب
وان لا يحول بيننا وبين الصواب وان لا يفرق بيننا وبين
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يوم تتقلب القلوب والابصار
وان يصلح نياتنا ويطهر ذرياتنا من ساير الاوضار
وان يصلي ويسلم عليه وعلى اله واصحابه من المهاجرين
والانصار صلاة وسلاما تدومان وتتوامان ما تعاقبت
الافلاك بالادوار ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وهو حسبنا ونعم الوكيل وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

قال مولفه رحمه الله وكان الفراغ من جمعه انسلاخ محرم الحرام
فاتحة شهور السنة الخامسة والعشرين بعد الالف
من الهجرة النبوية على صاحبها الصلاة البهية والسلام
بالسلامة السنية وعلى اله واصحابه خير البرية

وعلقه بيده الفانية الحقير محمد بن عبد الكريم البنولي
في اواسط شهر شعبان المعظم من شهور سنة احدى وتسعين والف
والصلاة والسلام على خير الانام محمد واله وصحبه الكرام امين